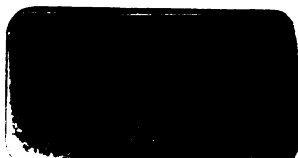

600079124T



LA

PHILOSOPHIE

DE

LA RELIGION

LA

PHILOSOPHIE

DE

LA RELIGION

PAR

M. MATTER

Conseiller honoraire de l'Université, ancien Inspecteur général des Bibliothèques publiques, etc.

TOME PREMIER

LA SCIENCE DE DIEU. — LA SCIENCE DU MONDE MATÉRIEL.



PARIS

GRASSART LIBRAIRE-ÉDITEUR

3, rue de la Paix, et rue Saint-Arnaud, 1.

1857

PRÉFACE.

Le haut enseignement qui s'est constitué sous le nom de métaphysique, à la suite des mouvements issus de la Renaissance, embrassait une science très-générale et une science plus spéciale.

La première se composait de l'étude de l'Idée et de l'étude de l'Être, de l'idéologie et de l'ontologie ; la seconde, de l'étude de l'Être des êtres, de celle des êtres matériels et de celle des êtres spirituels : de la théologie, de la cosmologie et de la pneumatologie.

L'idéologie et l'ontologie ont perdu singulièrement de leur ancien crédit. Après avoir usurpé pendant quelque temps le nom de la métaphysique et sa place presque tout entière, l'une, l'idéologie, est devenue dans nos écoles un simple chapitre de la psychologie ; de l'autre, de l'ontologie, il n'en est plus souvent question.

Il en est à peu près de même de deux des trois branches de la métaphysique spéciale. La pneumatologie est abandonnée aux mystiques et aux théosophes, la cosmologie a passé aux astronomes et aux naturalistes. La théologie, au contraire, est devenue la grande science, le haut enseignement de la philosophie. Sous le nom de Philosophie de la religion, elle semble destinée par la spéculation contemporaine à la gloire d'embrasser toutes les plus grandes questions de la science et d'absorber toutes les plus puissantes facultés de l'âme.

C'est cette partie de la métaphysique, qualifiée avec raison de Dogmatique philosophique, que nous traitons dans ces volumes. Seulement nous en détachons les questions usurpées par elle et nous les rendons à la cosmologie et à la pneumatologie, deux sciences qu'il est de haute importance de restituer à la philosophie dans toute leur pureté.

En effet, s'il n'est rien de plus admirable que la marche de la cosmologie dans l'enseignement des physiciens et des astronomes, rien n'est plus altéré que ce même enseignement dans les leçons des philosophes, des métaphysiciens.

Ici la cosmologie est échue au panthéisme, ailleurs au matérialisme.

L'état de la pneumatologie spéculative est encore pire : il est désespéré; sauf l'âme humaine, on ne s'occupe plus du monde spirituel. Et de même qu'il est une anthropologie ambitieuse qui substitue l'homme à Dieu, il est une psychologie ambitieuse qui le substitue à tous les esprits de l'univers. Or, de même que l'homme est une stérile énigme quand il n'y a pas de Dieu pour l'expliquer, il est une énigme plus stérile encore quand il se pose isolé, ou seul à côté de Dieu, dans l'univers.

Je le sais, ce sont les aberrations théosophiques et mystiques qui ont perdu la pneumatologie et qui ont favorisé, plus que tout le reste, les progrès du matérialisme sur le spiritualisme.

Ai-je évité ces aberrations? suis-je resté dans les voies du spiritualisme pur? Une pneumatologie véritable est-elle réintégrée dans un enseignement public, et unie, dans ces pages, à une cosmologie essentiellement rationnelle, à une théologie essentiellement saine?

Je ne dois pas me livrer un instant à ces illusions que caressent de jeunes esprits et que tout le monde leur pardonne, mais auxquelles je n'ai pas plus de droit que de penchant. Seulement si quelque

chose me rassure dans la voie où je marche et où j'appelle à moi, c'est que partout je m'appuie sur ces grands principes, ces vérités universelles et éternelles, je le pense, dont l'enseignement chrétien a fait la leçon de l'humanité éclairée et auxquelles les religions de l'antiquité, le polythéisme comme le judaïsme, ont eu, à des degrés divers, la mission providentielle de préparer le monde.

Tels sont les points de vue qui ont inspiré un enseignement dont ces volumes sont la forme un peu développée, et qui me semblent mériter une grande attention et de vives sympathies de la part d'un siècle aussi éprouvé que le nôtre.

THÉOLOGIE

OU

SCIENCE DE DIEU.

CHAPITRE PREMIER.

La théologie spéculative. La religion et la philosophie de la religion. La philosophie du christianisme. L'histoire de la spéculation religieuse.

I. — *La théologie spéculative.*

L'étymologie le dit, la théologie est la science de Dieu. Or Dieu est l'Être des êtres, le Suprême. La théologie est donc en d'autres termes la science du Suprême.

La théologie considère l'Être suprême en lui-même et dans ses rapports avec les autres êtres, et il en résulte, quand elle est pure et lumineuse, qu'elle est non-seulement la principale branche de la philosophie, mais encore la lumière de toutes les autres.

Quand on a dit que toutes les autres idées ne sont que des déductions plus ou moins éloignées, ou plus ou moins prochaines de l'idée de Dieu, on est allé au-delà du vrai, mais il est certain que cette idée est la lumière de toutes les autres.

A ce titre, elle doit nécessairement les précéder. Dans l'ancien cycle métaphysique, on donnait la théologie après la pneumatologie et comme point culminant; pour partir du sensible on mettait en première ligne la cosmologie. Mais c'était partir du bas vers le haut. Or on ne domine bien que d'en haut; et en philosophie aussi on fait mieux de partir de haut. On doit donc commencer par la théologie, d'autant plus qu'elle n'émane pas de la cosmologie ou de l'étude spéciale du monde matériel, mais qu'elle émane, au contraire, de l'ontologie ou de l'étude la plus générale des êtres.

En effet, s'il y a des êtres, l'existence de l'*Être des êtres* est démontrée, car c'est Lui seul qui est la raison de tous les autres. S'il y a des réalités, il y a une réalité absolue; s'il y a des substances, il y a une substance éternelle; s'il y a des choses conditionnelles, il y a une chose inconditionnelle. Donc, s'il est des êtres nés dans le temps, il y a un Être antérieur à leur naissance, indépendant d'eux, ne devant rien à aucun d'eux et à qui tous les autres doivent ce qu'ils sont. S'il est quelque chose, il y a un Être qui est le principe de tout et dont tout le reste est la conséquence.

On a dit qu'affirmer ainsi c'est à la fois vouloir définir Dieu et le démontrer, tandis qu'il est essentiellement et par sa nature même indéfinissable et indémontrable.

On a exagéré et on a mis en place d'une philoso-

phie modérée une poésie ambitieuse. Brodant sur cette énonciation sublime de l'Exode, III, 14, *Il est Celui qui est*, on s'est écrié : « Voilà son nom, et ce nom incommunicable, répété de monde en monde, circule comme la vie dans l'univers. Toute langue le prononce, tout bruit le murmure. Du sein de la Création, au matin des jours, s'éleva une voix qui le redit sans fin, et les astres, mus par une force céleste, l'écrivent dans l'espace en lettres de feu. » Mais de pareilles amplifications inspirées par la plus trompeuse de toutes nos facultés, l'imagination devenue la maîtresse de la raison sous prétexte de la servir, ne font qu'obscurcir les questions en les lançant dans la sphère des nuages dorés.

Ce qui importe plus que de démontrer ou de définir l'Être infini, la substance infinie ou l'Être des êtres, c'est de le connaître en lui-même.

Le connaître, ce n'est pas savoir qu'il est, mais savoir qui il est et ce qu'il est à tout ; c'est savoir qu'il se trouve en rapport intime avec tout ; c'est le savoir la source de tout, Créateur au-dessus de la créature, et nécessairement lumière intellectuelle, intelligence suprême, ayant conçu la fin ou le but comme le commencement, la nature et les destinées comme la forme et les attributs de tout ; c'est le savoir cause primordiale contenant toutes les causes, force dirigeant toutes les forces, et Providence suprême par un acte combiné de sa puissance et de sa volonté ; c'est enfin

le savoir type et loi de toutes les existences libres, et par là même objet suprême et fin dernière de leurs plus hautes pensées et de leurs aspirations les plus sublimes.

La théologie n'est que le développement et la démonstration de ce petit nombre d'idées fondamentales.

Elle prend d'ailleurs des dimensions et des dénominations diverses. Quand elle se borne à Dieu considéré en lui-même, c'est la *théologie* proprement dite. Quand elle considère l'Être suprême non-seulement en lui-même, mais encore dans ses desseins, dans ses œuvres, dans ses rapports avec elles et dans le gouvernement de leurs destinées, elle se nomme, sous cette forme plus complète et plus développée, *philosophie de la religion.*

La théologie est spéculative lorsqu'elle est purement métaphysique ou essentiellement rationnelle, c'est-à-dire émanée de la raison seule. On la qualifie de théologie naturelle lorsqu'elle est ou se dit le fruit de l'étude de la nature. Enfin, elle est dogmatique et positive ou traditionnelle quand elle est émanée d'une révélation divine, professée avec l'autorité d'une doctrine reçue et sanctionnée par la foi des générations successives.

Sous sa forme positive, la théologie est très-variée encore. Elle est biblique ou ecclésiastique.

Biblique, elle est ou celle de l'Ancien Testament,

ou celle du Nouveau, ou mêlée et composée des deux.

Ecclésiastique, elle est ou purement canonique et confessionelle, c'est-à-dire conforme aux décisions de l'Eglise formulée en canons ou en confessions, suivant la diversité des Eglises; ou bien elle est scolastique, c'est-à-dire conforme aux décisions et aux opinions des écoles; ou enfin éclectique, c'est-à-dire composée de ces divers éléments, avec plus ou moins d'appréciation et de critique.

Sous chacune de ces formes, la théologie diffère en apparence et en réalité de la philosophie de la religion, et cependant, d'ordinaire, la philosophie de la religion se compose de tous ces éléments divers, lors même qu'elle affecte des formes exclusives. Ses formes varient suivant les siècles, les nations et les auteurs. En Angleterre, elle se fait volontiers physico-théologie. En France, elle s'est faite à tort et pour un instant, il faut le penser, une simple théodicée. En Allemagne, elle devient en ce moment même une sorte d'éthico-théologie.

C'est, en ce dernier pays surtout que la philosophie de la religion a voulu se constituer indépendante du christianisme et qu'elle a le mieux vu, en se séparant le plus complètement de lui, l'impossibilité, en l'état actuel du monde moral, de s'en détacher. Depuis qu'elle s'en est le plus rapprochée, on peut dire qu'elle est la grande artère de la spéculation germanique.

II. — *La religion et la philosophie de la religion.*

Les mots de philosophie, de religion et de philosophie de la religion désignant les objets les plus sublimes de la science humaine, sont naturellement ceux dont on se fait communément les idées les plus variées et les moins précises. Chacun les définit selon le système qu'il préfère, selon les idées ou les tendances qui le préoccupent, mais ces définitions n'épuisent pas la chose à définir, et n'en modifient point l'immuable nature.

La religion prise subjectivement, dans le sein d'un être intelligent et libre, est la conscience de ses rapports avec l'Être suprême. Prise en elle-même et objectivement, la religion est l'ensemble des rapports qui existent entre Dieu et l'homme en vertu de l'ordre éternel, absolu ou divin, qui règne dans l'univers matériel comme dans l'univers spirituel, auxquels tous deux l'homme appartient comme toute autre créature intelligente et libre.

La philosophie de la religion, prise objectivement, est donc la science de ces rapports telle que la raison les conçoit; car la *philosophie est la raison de tout, telle que la fournit la raison de tous.*

Dans sa forme pure et parfaite, la philosophie de la religion n'existe, comme toute science absolue,

qu'au sein de l'intelligence divine. Elle ne se trouve et ne se trouvera jamais dans l'intelligence de l'homme, que plus ou moins imparfaite et altérée par l'erreur. Prise dans l'homme, la religion n'est que ce que nous savons, ce que nous sentons, ou ce que nous admettons en matière de religion. Confondre ces faibles lueurs avec la religion elle-même, ce serait commettre une méprise grossière ; ce serait substituer des croyances et des émotions personnelles à un ordre de choses universel, absolu et éternel, un ensemble de choses humaines à un ensemble d'institutions divines. Car c'est là ce qu'est la religion prise en elle-même. Elle n'est ni une connaissance humaine, ni une inspiration divine ; elle est notre rapport naturel, nécessaire et éternel avec l'ordre moral du monde dont Dieu est le principe et la source. Cela étant, la science de ce rapport, fût-elle donnée de la part de Dieu même, ou dictée par ses révélations, ne peut jamais être prise pour autre chose que de la science : ce n'est pas la religion elle-même. A cet égard, il ne faut pas que les vices d'un langage d'habitude nous fassent illusion. La science d'une chose n'est point cette chose. Notre science religieuse n'est pas même, si parfaite qu'elle soit, l'image de la religion. Toute science humaine reste au-dessous de son objet ; et lors même que nous avons, sur nos rapports avec Dieu, des communications directes de sa part, des instructions extraordinaires, ces instructions, saisies humainement, le sont toujours

incomplètement. N'étant ni la vérité pure, ni la vérité entière, elles ne nous font voir ni tous nos rapports avec Dieu, ni toute la profondeur de ces rapports. Toute théorie humaine sur une institution divine, tout système sur l'ordre universel des choses de Dieu, en un mot toute philosophie de la religion, si avancée soit elle, n'estdonc en dernière analyse qu'un essai approximatif, qu'une formule plus ou moins heureuse.

Dès qu'on apprécie de ce point de vue les définitions les plus célèbres de la religion, on voit avec peine qu'on n'en peut accepter aucune. La religion, disait l'ancienne science, c'est le *modus Deum cognoscendi et colendi*. Mais, puisque c'est, au contraire, un rapport institué par l'Être des êtres entre Lui et tous ceux qu'il a faits intelligents et libres, ce ne peut pas être la manière de connaître Dieu et de l'honorer. Lorsque Kant nous dit que la religion est la connaissance de tous nos devoirs comme commandements divins, il substitue à la religion la morale et à un objet réel une connaissance subjective. Or, quelle que soit la science que nous en ayons dans un moment donné, la religion est et demeure autre chose; elle demeure l'ensemble des rapports absolus, suprêmes et éternels que Dieu a établis entre Lui et les hommes. Nous disons bien d'un homme qui étudie ces rapports, qu'il étudie la religion, mais nous ne disons pas de celui qui en a la connaissance, qu'il a la religion; nous disons mieux de celui qui est entré dans ces

rapports de cœur et d'âme, *qu'il a de la religion.*

De même qu'on nous a donné sur la religion une foule de définitions fausses; on a semé sur la théologie une quantité d'idées douteuses qui n'ont abouti qu'a constituer entre elle et la philosophie un état d'antipathie ou d'hostilité, et qu'à grossir l'incompatibilité apparente qui existe entre elles.

En effet, on a défini la théologie, la science de Dieu émanée de Dieu ; la philosophie, la science de l'esprit humain émanée de cet esprit ; et, en vertu de ces définitions, on a tour-à-tour abaissé et élevé l'une et l'autre des deux études, ou contesté la légitimité de toutes les deux. On a nié surtout la convenance d'une philosophie de la religion ; on a contesté jusqu'à la possibilité d'une science de ce genre. Ces deux termes s'excluent, a-t-on dit ; la religion, d'institution divine, est une chose surnaturelle que la philosophie ne peut connaître ni par l'observation, ni par l'induction, ses seuls instruments. Le surnaturel donné à la théologie par la révélation, est étranger à la philosophie ; donc il y a opposition et incompatibilité entre l'une et l'autre, du moins distinction complète de domaine : où commence celui de la théologie finit celui de la philosophie ; où règne la foi expire la raison.

Ces sortes d'antithèses sont commodes et décisives pour les esprits vulgaires ; mais ce qui doit les rendre suspectes, c'est qu'elles sont trop faciles. On voit aisément que celles qui nous occupent sont sans portée

et sans vérité. Et, d'abord, la théologie n'est pas la science de Dieu ; elle n'est pas même émanée d'une révélation divine, puisqu'elle est née au contraire d'élucubrations tout humaines. Ces élucubrations roulent sur les choses révélées divinement, mais elles ne sont pas divines elles-mêmes, il s'en faut. En second lieu, la philosophie n'est pas la science de l'esprit humain émanée de lui-même : c'est la science des principes de toutes choses et celle des connaissances qu'en a l'esprit humain, que ces connaissances soient nées directement de cet esprit même, ou introduites dans notre intelligence indirectement et divinement. Enfin, la distinction entre le naturel et le surnaturel, très-défectueuse elle-même, n'appartient qu'à un état de science élémentaire. Pour la science absolue, pour celle de Dieu, il n'est rien de surnaturel, ni dans ce monde, ni dans l'autre, et dans les deux ordres de choses que nous distinguons, nous les hommes, tout est également naturel aux yeux de Dieu, le spirituel et le matériel. Si le matériel est donné à nos sens, le spirituel l'est à notre raison et même dans notre être. De plus, Dieu étant le principe de notre être comme celui de l'univers, Dieu est pour la philosophie un objet d'étude aussi légitime que l'âme ou l'univers.

En d'autres termes, la philosophie de la religion est une science aussi simple, aussi naturelle que la philosophie de la nature elle-même. Loin d'être contraire à la raison ou incompatible avec ses lu-

mières, la religion est, en vertu même de son objet céleste, le plus grand moyen de développement de la pensée humaine, et cette pensée se trouve en possession de l'idée de Dieu aussi directement qu'elle est en possession de celle de l'âme ou de celle de l'univers. On ne doit pas confondre cette religion philosophique, fille de la raison universelle, avec les religions positives issues de révélations spéciales; mais aussi de leur distinction, nul n'a droit de conclure qu'elles sont ennemies; que l'une doit nécessairement nier ce que les autres affirment. Un pareil point de vue, si commun qu'il puisse avoir été ou être encore, est tellement faux qu'au contraire il y a communauté d'idées et affinité d'origine entre les données de la raison et celles de la révélation. Tout ce qui est enseigné par l'une ne l'est point par l'autre, cela est vrai; mais c'est pour cela-même qu'elles existent toutes deux, c'est pour s'appuyer en se complétant. Toute religion n'est pas une philosophie, mais toute philosophie complète contient une religion. Et si toute religion n'est pas une philosophie, chacune a cependant et nécessairement sa philosophie. Ses principes et ses conséquences étant naturellement liés ensemble, et les unes se déduisant régulièrement des autres, il est impossible que la raison humaine ne les conçoive et ne les mette pas les unes et les autres dans leur ordre naturel. Il est impossible aussi qu'en les comparant aux lumières qu'elle possède, elle ne complète les lacu-

nes qu'elle voit selon les indications de l'analog générale et dans la limite des inductions légitimes. L plus austère et la plus pure des religions révélées loin de repousser cette union avec la raison qui es providentiellement voulue, a eu hâte de s'y conformer elle-même, témoin le premier chapitre de l'Évangile de saint Jean. Les transformations que les dogmes subissent à la suite de cette alliance peuvent être quelquefois des altérations, et le christianisme n'a pas évité cette destinée en ses jours de malheur ; mais il en a eu d'autres, et s'il est une religion qui puisse appeler à elle la philosophie ; s'il en est une qui soit venue au monde pour s'établir dans le sein même de la raison, c'est bien le christianisme. Dans toute son histoire, les belles époques de la philosophie sont aussi les belles époques de la théologie, et constamment l'Évangile a pris, dans son alliance avec la haute spéculation, un titre de plus pour exiger cette soumission des esprits qu'on appelle la foi, et qui, à tous les priviléges de la science, joint celui d'une origine plus haute et plus directement divine.

En principe, la distinction entre la théologie chrétienne et la théologie philosophique est très-admissible, on peut l'appeler fondamentale et forcée. L'une de ces deux sciences est le fruit d'un travail guidé par la révélation, l'autre celui d'un travail guidé par la raison. L'une a un ensemble de dogmes invariables décrétés d'autorité : l'autre, indépendante de tous les

lettres et de toutes les institutions, est essentiellement variable dans ses théories. Toutefois, si fondée que soit en principe cette distinction entre les deux, en fait il y a entre elles communauté d'idées en vertu de la communauté de leur organe, qui est la même intelligence, et en vertu de leur objet, le rapport entre Dieu et l'homme. La philosophie et la religion peuvent être contraires l'une à l'autre, et quand elles sont mauvaises toutes deux, quand la religion est superstitieuse et la philosophie sceptique, elles ne sauraient s'allier ensemble ; mais parfaites l'une et l'autre, elles sont identiques ; leurs grandes solutions comme leurs grands problèmes sont les mêmes ; la vérité est une. Leurs luttes, quand elles éclatent, s'expliquent comme celles d'une philosophie contre une autre, et les plus violentes en sont aussi les plus passagères. Telle philosophie nouvelle, d'abord mal reçue ou même persécutée par la théologie, finit par en être adoptée et défendue comme son ancre de salut. A tort ou à raison, les systèmes de Platon, de Descartes, de Wolf et de Kant, d'abord violemment rejetés, puis adoptés, invoqués, servilement préconisés, en sont les preuves.

Cela est tout simple. Si le plus grand objet de la philosophie est le même que celui de la théologie, les rapports de l'esprit humain avec l'esprit absolu, il est impossible qu'elles ne se rencontrent pas. Ces rapports sont enseignés par les deux sciences d'après deux méthodes différentes, mais leurs enseignements

tombent d'accord, quand la pensée dont ils s'alimentent va jusqu'au bout, jusqu'à l'intelligence suprême la source commune de la révélation et de la raison. En théorie, la religion philosophique ou spéculative suit exclusivement les lumières de la raison, tandis que la théologie positive suit celles de la révélation ; en fait, cette distinction s'efface si bien que la philosophie se nourrit sans cesse de religion, et celle-ci de philosophie. Le plus souvent elles se confondent, et l'on a vu la théologie en venir à se faire philosophie, la philosophie à se faire théologie. Quand cette situation est une véritable fusion, c'est l'idéalité ; quand elle n'est qu'une confusion inconsciente, elle est fâcheuse, elle affaiblit la religion et obscurcit la philosophie. L'alliance des deux n'est légitime et salutaire qu'autant que chacune d'elles se connaît et se distingue, donne sans s'appauvrir et reçoit sans s'humilier. C'est le devoir des esprits supérieurs de veiller à la distinction de ce qui est de foi religieuse et de ce qui est de spéculation rationnelle, non certes pour dire que tout est vérité d'un côté et doute ou erreur de l'autre, c'est là le tort des esprits bornés, mais pour maintenir que le concours des deux sources est providentiellement voulu pour l'éducation complète de l'homme. Car soit que l'intelligence suprême se donne directement par la raison, soit qu'elle se fasse jour par la révélation, dans les deux cas ce sont des rayons de la même vérité qui s'abaissent dans notre intelli-

sence pour le même but. Mais reconnaître que le concours des deux est voulu, c'est aspirer à leur fusion, ce n'est pas vouloir leur confusion, et voici pourquoi il importe de les distinguer.

Du moment où une religion s'absorbe dans une philosophie, elle en court toutes les chances, celles de toutes ses modifications, de toute sa destinée, y compris sa durée passagère et sa chute certaine, son remplacement par une autre d'une forme plus en harmonie avec les développements incessants. Les amis d'une religion perpétuelle ne sauraient donc être ceux de sa promiscuité avec une philosophie quelconque. Et cependant, si nettement que la ligne de démarcation entre la théologie spéculative et la théologie positive soit tracée en théorie, elle est franchie sans cesse dans les faits, et la promiscuité est l'état habituel.

D'abord l'idée de la révélation rarement bien définie prête par cela même à la confusion.

Ensuite les données théopneustiques, une fois entrées dans l'intelligence humaine par la religion, finissent par être du domaine de la spéculation libre tout aussi bien que les notions purement rationnelles. Et l'intelligence en fait dès lors emploi comme d'un bien à elle. Il en advient que la critique, si subtile qu'elle se dise, n'est plus elle-même en état de faire la distinction entre les idées qui doivent leur origine à la philosophie et celles que lui a fournies la théop-

neustie. On le conçoit. La raison la plus jalouse de son indépendance et de la pureté de sa méditation propre subit l'autorité des doctrines admises, et, loin de les repousser, prend pour son compte celles qui font la fortune ou la gloire d'un siècle. Ceux-là même d'entre les philosophes qui se sont le plus sérieusement appliqués à rejeter les opinions toutes faites pour s'attacher aux seules idées sorties d'un examen rigoureux, Socrate, Descartes et Kant, vivant comme tous les autres sous l'influence des idées dominantes et des religions positives, en ont subi l'irrésistible ascendant et ont pris souvent pour le fruit de leur pensée ce qui n'était que celui de la foi générale. Descartes, qui affectait une indépendance si absolue de toute autorité, ne se tranquillisait qu'autant qu'il se savait d'accord avec les docteurs les plus autorisés de l'Église, et Kant refaisait sans cesse de la main gauche, au nom de la raison, ce qu'il défaisait de la main droite dans le domaine de la foi chrétienne.

C'est de l'enthousiasme exclusif pour la religion ou la philosophie, c'est de leur distinction absolue et de leur opposition scolastique, qu'est née la querelle sur la supériorité de la philosophie spéculative ou celle de la théologie positive, et cette querelle est devenue interminable par la fusion ou la confusion de leurs éléments. En effet, les théologiens ont beau décider en faveur de l'une, les philosophes en faveur de l'autre, la distinction de leur propriété respective

n'étant plus possible, ils ne peuvent plus rien démontrer les uns aux autres. Des deux côtés l'évidence est purement subjective ; elle dépend de l'état moral, des lumières de chacun. Par exemple, s'il est très-évident pour les modernes que la religion chrétienne toute positive est supérieure à la religion des nouveaux platoniciens toute spéculative, cette évidence ne frappa ni Plotin, ni Proclus, très en mesure de les comparer ensemble, et s'il est très-évident aujourd'hui pour ceux qui croient la révélation chrétienne destinée à demeurer éternellement supérieure à toute philosophie purement rationnelle, un nombre considérable d'esprits éminents aussi se prononcent encore, et sous nos yeux, pour l'opinion contraire. Pour ceux, enfin, qui n'admettent ni révélation externe, ni inspiration prophétique, ni théopneustie apostolique, la religion spéculative est la seule vraie, et le christianisme, quand ils parlent franchement, a pu jadis servir partout et il peut servir encore les progrès de l'esprit humain; mais où règne la philosophie, il est aujourd'hui dépassé comme le bouddhisme, le mahométisme ou le judaïsme eux-mêmes, au point qu'il périrait du moment où il cesserait d'être porté chez nous par les lumières du siècle.

Est-ce à dire pour cela que la vérité sera livrée à la subjectivité et que les droits de la raison seront sacrifiés aux exagérations de l'enthousiasme exclusif? Au contraire, tout ce que prouvent ces opinions exagé-

rées, c'est que c'est un enthousiasme exclusif, c'est-à-dire aveugle, qui a fait éclater entre la spéculation et la foi la querelle toute scolastique de la supériorité de l'une ou de l'autre, et que c'est la subjectivité qui la rend interminable. Ce qui est vrai, c'est qu'il est désormais difficile de bien distinguer les deux domaines. La philosophie moderne est sortie du christianisme, comme la philosophie ancienne, dont elle se croit la fille, était sortie des religions anciennes. Notre spéculation rationnelle s'est pénétrée de la substance même de la révélation et n'a grandi que par ses progrès. Notre enseignement philosophique, lors même qu'il est mauvais, consulte encore le christianisme et le ménage, tout en le combattant, comme une autorité qu'il serait fâché d'avoir tout-à-fait contre soi ; quant à la pensée élevée, la doctrine chrétienne est sans conteste celle de toutes qui y joue le rôle le plus considérable.

Il n'en importe pas moins pour elle de veiller à la distinction des deux domaines, et de faire, autant que cela est possible, la part de l'une et de l'autre : celle de la philosophie, celle de la théologie.

En théorie cela est très-facile ; il n'y a de difficulté qu'à l'application.

III. — *La philosophie du christianisme distincte de la philosophie de la religion.*

La religion chrétienne suit tous les progrès, ceux des sciences physiques, comme ceux des sciences morales, admet toutes les lumières, et accroît son action de tout ce qui s'unit avec elle dans l'atmosphère où elle vit. Mais elle se distingue aussi de tout ; et la philosophie aurait beau s'approprier toutes les idées du christianisme, suivre la même voie que lui, qu'il ne s'identifierait pas avec elle pour s'appeler purement et simplement philosophie.

En effet, ce qu'on nomme la philosophie du christianisme ne doit pas être confondu, ni avec la philosophie, ni même avec cette science toute générale qu'on appelle communément philosophie de la religion.

La philosophie du christianisme est très-distincte de la philosophie de la religion, et rien ne prouve mieux la nécessité de bien rétablir cette distinction que la confusion qu'on a vue s'établir. Chez la plupart des auteurs, la fusion n'a été qu'une de ces trois choses : un ensemble de théories où l'essence du christianisme est sacrifiée à la philosophie, de telle sorte qu'il n'y reste de chrétien que la terminologie ; un ensemble de théories où la philosophie est sacrifiée au chris-

tianisme, de telle sorte qu'il n'y a de philosophie que le langage: un éclectisme quelconque où les sacrifices sont à ce point réciproques qu'ils coûtent également au christianisme et à la philosophie.

De tout cela le christianisme n'avoue rien comme philosophie, et l'on n'est pas plus dans le vrai quand on nous donne pour la philosophie du christianisme je ne sais quelle légitimation rationnelle de la religion chrétienne dans ses dogmes les plus essentiels, ou bien quand on nous promet entre la philosophie et le christianisme une conciliation où ni l'un ni l'autre ne soit sacrifié. Une telle conciliation est l'idéalité future; dans le présent nous n'en sommes pas encore là, et il faut le proclamer franchement, en l'état actuel de la philosophie et de la théologie celle-ci enseigne des mystères que celle-là ne peut admettre sans voiler une partie de ses méthodes et de ses doctrines.

A côté de ces conciliations systématiques qui toutes échouent là où rien ne veut abdiquer, on en appelle souvent avec confiance à ces fusions naturelles qui se font d'elles-mêmes dans les esprits nourris aux deux sources ouvertes par la Providence au génie de l'homme. Ces transactions opérées, dit-on, entre la foi soumise et la raison libre sont aussi légitimes que familières à l'âme humaine, et elles se présentent à toutes les époques, la raison elle-même étant, ainsi que Dieu le veut, une aspiration incessante à l'harmonie de la religion et de la philosophie.

Mais de ces divers points de vue, si respectables qu'ils soient, aucun n'est pourtant ni assez vrai pour qu'on l'adopte, ni même assez net pour qu'on le croie vrai. La véritable philosophie du christianisme, c'est celle qu'il fait lui-même avec ses seules doctrines, en face de toutes les lumières spéculatives, soit analogues, soit contraires aux siennes, discutant tout, mais écartant de ses doctrines ce qui ne s'accorde pas avec elles, se faisant sa part au moyen de la raison, mais non pas au nom de la raison. Voilà le *vrai* rationalisme religieux ou théologique. Celui-là, il faut le conserver toujours et le distinguer du faux. Cela est difficile au milieu des proscriptions dont l'ancien rationalisme, maître absolu de la théologie, et qu'on appelle maintenant le rationalisme vulgaire, est devenu l'objet à trop juste titre; mais cela est de droit et de nécessité.

C'est ainsi que nous entendons la philosophie du christianisme.

Toutefois, cette science n'est pas l'objet exclusif que nous traitons ici, elle n'est que notre objet principal : nous exposons la philosophie de la religion en général, et en particulier celle du christianisme, par ce que c'est là celui de tous les systèmes qui joue le plus grand rôle dans la spéculation religieuse et qu'on ne saurait l'expulser de la place qu'il s'est faite lui-même, dans la région de la pensée, quelque sentiment qu'on affectât à son égard.

Avec le monde civilisé tout entier nous aurons essentiellement recours aux lumières du christianisme, sinon avant, du moins après toutes les autres.

En effet, nous les distinguerons toujours de celles qui sont données plus directement à la raison et qui font le point de départ de toute éducation humaine, de toute étude et de toute vraie science, de celle dont Dieu lui-même est l'objet essentiel et la Bible le texte principal.

C'est pour qu'il ne puisse y avoir aucune confusion à ce sujet que nous avons tenu à définir d'une manière si précise la véritable philosophie du christianisme. Ce qui fait qu'on la confond quelquefois avec celle de la religion en général, c'est que cette dernière étude est souvent prise en un sens aussi étroit et aussi faux que la philosophie du christianisme elle-même. Qu'on en juge par des exemples. Son problème, son objet, dit un philosophe très-religieux et très-savant, est de déterminer rationnellement les limites de la science religieuse ou philosophique, et de légitimer la foi. (Taute, Religions-Philosophies, I, page 7). Mais n'est-il pas évident que se borner à cela, à déterminer les limites de la science religieuse ou philosophique, c'est faire une démarcation de son domaine ou constater sa légitime propriété, et non pas constituer la science elle-même? Dans le sens le plus large, on a fait de la philosophie de la religion une sorte d'éclectisme plus ou moins critique, un mé-

lange de ce qu'il y a de plus excellent dans toutes les religions connues. D'après un théologien célèbre, elle présenterait le tableau critique des différentes formes données des sociétés pieuses, en tant que leur ensemble offre la manifestation complète de la piété dans la nature humaine. (Schleiermacher, Glaubens-Lehre; t. I, p. 6, 1842.) Mais la philosophie de la religion n'est ni la revue critique d'une des religions données, ni le tableau historique de toutes, et elle est encore moins un résumé éclectique de ce qu'elles offrent de plus pur ou de plus rationnel. Car elle est un enseignement propre. Elle expose une doctrine, un ensemble de théories sur les questions les plus hautes qui puissent occuper l'intelligence humaine. Elle est un système scientifique édifié au nom des lumières de la raison, les croyances universelles de l'humanité et les doctrines particulières des peuples entendues. Elle consulte donc la théologie chrétienne dans le monde chrétien ; mais elle se distingue de cette théologie particulière comme de toutes les autres. Elle n'est ni une théologie biblique constituée d'après les textes sacrés, ni une théologie dogmatique systématisée d'après les canons et les confessions d'une église. Loin de représenter la théologie positive, celle qui règne dans les mœurs du peuple et dans les institutions qui les gouvernent, elle est au contraire toute spéculative, s'élevant avec une sorte de liberté idéale aux conceptions les plus hautes et les

plus absolues, allant avec l'élite des penseurs en deçà et au delà des théories révélées et des croyances décrétées d'autorité et plus ou moins invariables. Elle n'a pas même pour fidèles tous ceux qui prennent le nom ou le manteau de philosophe.

Cependant, pour émaner d'une pensée sans limite, la philosophie de la religion n'est ni une étude sans frein, ni une science utopique. Elle est la foi des esprits les plus fermes et les plus religieux parmi les penseurs spéculatifs et les métaphysiciens d'élite, et, à ce titre, elle n'admet que ce qui mérite de régner dans les intelligences faites pour les vérités suprêmes. Ses lettres de crédit sont dans sa légitimité naturelle et dans son élévation divine; mais elle n'a jamais ni l'ambition ni l'autorité d'une doctrine révélée.

Toutefois, comme c'est en dernier ressort la pensée la plus élevée qui domine dans le monde, et que toutes les intelligences sont faites pour les vérités suprêmes, la théologie spéculative est toujours la régulatrice manifeste ou latente des autres. Dans les pays et dans les intervalles où la théologie positive abdique toute son autorité, c'est elle qui la remplace.

IV. — *La philosophie de la religion, soit au sein de la religion, soit à côté d'elle.*

D'ordinaire, on croit cette science d'origine moderne; elle est aussi ancienne que la raison; la philosophie est contemporaine de la religion. L'intelligence humaine a toujours été en possession de toutes ses facultés, et avec les idées religieuses se sont toujours développées simultanément celles qu'on appelle philosophiques. Les premières, il est vrai, ont formé comme la vie de l'âme dans les générations primitives, et c'est leur gloire; mais il n'en est pas une seule qui n'ait un caractère philosophique, qui ne soit la mère ou la fille d'une idée philosophique; et les dernières ont dû jouer un rôle d'autant plus considérable dans la pensée primordiale, qu'à la grandeur du spectacle étalé devant elle, répondaient dans l'origine des facultés plus énergiques et plus pures.

Toutes les littératures conservées de l'antiquité présentent deux espèces d'ouvrages religieux. Les uns forment la théologie positive, officielle, sacrée et peu variable, composée de paroles révélées ou se disant telles, de formules de culte, d'hymnes et de prières, de prescriptions de rites et de sacrifices, d'enseignements de dogmes et de préceptes moraux. Les autres forment la théologie spéculative, plus libre, plus pro-

gressive, ni officielle ni sacrée, très-variable, composée de traités et de commentaires, de traditions et de mythes où perce la raison spéculative, puissante au point de préparer sinon des révolutions éclatantes, du moins des transformations sensibles dans le cœur de la théologie positive.

En Orient, c'est dans le sein même du sacerdoce que la philosophie de la religion se forme et se développe. La littérature de l'Inde l'atteste de la manière la plus étonnante dans une foule de traités de théologie spéculative, mêlés aux écrits de la théologie positive. Et cela se retrouve jusqu'à un certain point dans l'histoire de la Perse, ainsi que dans la littérature sacrée de la Judée; car les livres de Job, l'Ecclésiaste, la Sagesse et le Siracide représentent cette même théologie spéculative qui prend plus tard des formes si libres dans la Kabbale et dans Philon, dont tous les écrits appartiennent à la philosophie religieuse.

Le même fait, celui de deux théologies, l'une positive, l'autre spéculative, se produit en Grèce. Ici la plupart des textes sacrés ont disparu pour nous, mais c'est d'abord précisément par la raison qu'à côté des doctrines sacerdotales s'établirent des traditions et des mythes qui satisfirent les besoins religieux des générations anciennes. C'est ensuite parce que, au nom de l'esprit spéculatif des sages ou du peuple, la philosophie prépara, par une cosmogonie, par une pneu-

matologie et par une théologie à elle, une séparation tranchée entre la pensée libre, celle des écoles, et la foi positive, la tradition des sanctuaires. Toutefois, même dans cette Grèce devenue si philosophique par ses écoles, on édifiait encore la théologie spéculative sur des éléments de théologie sacrée. Car malgré leur séparation d'avec les sanctuaires, les penseurs les plus éminents subirent l'influence des mystères sacerdotaux, au point que les idées fondamentales du polythéisme poétique ne cessèrent de fournir le point de départ de leurs théories.

En effet, si Thalès et Anaxagore constituèrent la cosmogonie indépendante; si Socrate fonda la théologie rationnelle, et Platon, la théologie spéculative, ce fut en consultant tour à tour la tradition orientale, la poésie sacerdotale de la Thrace, la poésie philosophique d'Empédocle, et même les cérémonies mystérieuses d'Eleusis, dont le but, suivant Platon, était d'attirer l'âme d'où elle était descendue. Les métaphycisiens de la Grèce constituèrent ainsi, sans que les prêtres et les théologiens y intervinssent, une religion toute philosophique, et qui ne trouva d'abord accueil que chez les esprits cultivés; mais, si philosophique qu'elle parût, elle émanait de la religion, et c'est là ce qui fit qu'elle passa des écoles dans la littérature, et de la littérature dans les mœurs. Cela est si vrai que les exemples de ces hommes supérieurs furent suivis par toutes les écoles, même par celles des Euhémeristes et des

Épicuriens, qui assirent leurs théories négatives sur quelques-unes des traditions les plus positives.

Au surplus, si les négations des Euhéméristes et des Épicuriens, aidés dans ces tendances par les sceptiques, prévalurent à la fin, et si, philosophes religieux et philosophes irréligieux, tous ensemble ils minèrent d'abord et renversèrent finalemont la religion qui avait si longtemps nourri leurs systèmes, c'est que telle était leur mission providentielle. Aussi, ne l'oublions pas, le polythéisme fut déserté par tout le monde, quand le moment fut venu. Il fut trahi par le sacerdoce, qui ne sut le défendre par aucun progrès, et par l'État, qui n'en voulut souffrir la réforme par nulle concession. Ainsi les philosophes transformant tout, et les prêtres ne sachant ni opposer aux leçons de philosophie un enseignement meilleur, ni leur dérober une doctrine plus saine que la leur, le polythéisme se creusa lui-même sa tombe. Le sacerdoce, trahissant les intérêts religieux du peuple dont l'éducation lui était confiée, et l'État voulant au nom de la loi imposer à toutes les consciences des opinions qui n'étaient plus celles de personne, tout le monde se trouva prêt pour un autre ordre de choses. La préparation était cependant plus négative que positive. En effet, la loi interdisait toutes innovations, et l'esprit de progrès en demandait sans cesse. De là les persécutions forcées de tous les penseurs, la condamnation si légale et la mort si déplorée de Socrate, l'ésotérisme si

transparent de Platon, la fuite si prudente d'Aristote, et, enfin, l'irritation si passionnée des écoles contre les sanctuaires, sans parler des hostilités si amères des sanctuaires contre les écoles.

S'il fallait en parler, il serait aisé de les dévoiler, de les dégager d'une foule de faits qu'on n'a pas assez examinés sous ce point de vue si instructif.

Chez les Romains, comme chez les Grecs, il faut bien distinguer entre la religion positive, celle de l'État, celle du sacerdoce, celle du peuple surtout, et entre la philosophie religieuse des hommes élevés en Grèce ou par des Grecs. Quoique cette philosophie n'ait eu que trois écrivains à Rome, Lucrèce, Cicéron et Sénèque, elle remplit la même mission que la métaphysique de la Grèce, et, arrivée au même terme, elle brisa de même le vase, en mettant de nouvelles idées dans de vieilles formes, dans de vieilles institutions, qui ne les comportaient pas. Sans le savoir, les philosophes de Rome, comme ceux de la Grèce, ouvraient la porte à cette religion suprême qui craint d'autant moins la philosophie que partout elle en recueille la succession, même du vivant de sa victime. En effet, la religion chrétienne dut ses plus beaux triomphes à ce fait que, dès sa naissance, elle reçut la philosophie. Elle l'admit dans ses récits historiques et dans ses textes dogmatiques comme dans ses préceptes éthiques. Elle le fit avec réserve, dans les limites du vrai et pour le besoin de ses luttes plutôt que pour celui

de ses solutions. Elle le fit surtout avec indépendance et avec le sentiment de sa supériorité, disant à tout le monde qu'elle distinguait la science véritable de celle qui en portait faussement le nom.

L'alliance avec la philosophie n'eût pas été du choix des chrétiens, qu'elle était pour eux une nécessité.

Dès ses premiers pas, le christianisme trouva les deux principales religions qu'il venait remplacer, intimement unies à la philosophie. Le judaïsme s'était comme régénéré sous des formes métaphysiques, j'entends la kabbale et le philonisme; il l'était encore sous des formes éthiques, j'entends l'essénisme et le thérapeutisme, qui offraient de grandes séductions de théorie et de pratique, car le mysticisme et l'ascétisme en ont toujours.

Depuis l'origine de la foi chrétienne, le polythéisme à son tour se reconstituait sous des formes nouvelles, les unes plus métaphysiques, les autres plus éthiques. Dès que les philosophes se furent aperçus que le sacerdoce de cette religion nouvelle se montrait moins tolérant à leur égard que celui de l'ancien culte, et qu'en combattant les croyances publiques et en faisant le vide dans les âmes, ils les préparaient pour le christianisme, ils entreprirent de refaire l'hellénisme de ses débris. En décorant ces ruines de tout ce qu'ils trouvaient de poésie et de métaphysique dans la plus brillante des littératures du monde, ils se flattèrent de composer une religion bien supérieure à celle qu'ils

traitaient d'ignorante et de barbare. C'est ce que firent avec des talents et à des degrés divers Apollonius de Tyane, que ses biographes, Philostrate surtout, auraient mis volontiers au niveau de Jésus-Christ, et qui avait eu peut-être lui-même une pensée de ce genre; Ammonius Saccas, qui s'appropria la pneumatologie de l'Orient, et qui aurait voulu la concilier avec le christianisme; Plotin, qui spiritualisa le polythéisme tout entier; Porphyre, qui, dans un écrit savant et complet, disputa si violemment à la foi chrétienne son mérite philosophique; Jamblique, qui n'osant plus attaquer une religion devenue celle de l'empire, lui opposa emphatiquement les crédules mystères de l'ancienne Égypte; Maxime d'Éphèse, qui complota la ruine des institutions chrétiennes avec l'empereur Julien; ce prince apostat lui-même, qui les persécuta, après les avoir trahies, et les fit imiter tout en les persécutant; Proclus, qui se croyant le dernier membre de la chaîne mystérieuse dite hermaïque, fut, à ce titre, le plus ardent d'entre les philosophes dévoués à cette restauration désormais impossible, mais dont la vie ascétique et pure fut encore plus inspirée par le christianisme, qu'il haïssait, que par le mysticisme platonicien, dont il s'était fait le nouvel éditeur.

Cette œuvre de régénération polythéiste, opposée avec autant de persévérance que de passion à la sereine doctrine du christianisme allié à la plus pure philosophie, fut imitée chez les Romains. Mais en

cette pâle répétition de ce qu'avait fait la Grèce, tout se borna à quelques tentatives de conciliation entre une religion tombée et une philosophie au déclin, tentatives faites sans originalité et sans éclat par Apulée et Macrobe, et par quelques-uns de leurs rares disciples. C'était trop tard. Déjà le polythéisme de Rome, comme celui d'Athènes, était dépassé sous toutes ses formes, positives ou spéculatives, poétiques ou philosophiques, par les formes si variées et l'autorité si puissante de celle des religions à laquelle les autres avaient eu mission de préparer le monde.

A la vue de ces efforts de restauration tentés par la philosophie au sein du polythéisme, comme au sein du judaïsme, on comprend la nécessité, pour les docteurs de la foi chrétienne, de se familiariser avec les plus belles créations de l'esprit humain, les chefs-d'œuvre des philosophes. Afin de mieux en combattre les erreurs, ils devaient savoir la philosophie elle-même.

Dans son origine, le christianisme n'était pas une philosophie. Comme toutes les religions données, il n'était qu'une métaphysique positive. Les luttes qu'il souleva en firent aussi une métaphysique spéculative, et ce fut pour lui chose aisée que de prendre cette forme. Car son caractère essentiel est d'offrir l'unité de l'infini et du fini, de Dieu et de l'homme, unité véritable, objectivement réalisée dans la personne de Jésus-Christ, subjectivement dans chaque individua-

lité chrétienne. En effet, la vie chrétienne, qui fut une si grande nouveauté dans le monde moral, est déterminée par l'idée de Dieu, objectivement donnée dans la personne de Jésus-Christ, subjectivement reçue, admise, réalisée dans la conscience immédiate que nous avons de l'union où nous sommes avec Dieu par Jésus-Christ. Sans cette union nul n'est chrétien. Car nul ne l'est s'il n'a pas la connaissance du rapport d'unité où Jésus-Christ met l'être fini avec l'être infini. Et c'est en ce sens que Jésus-Christ n'est pas seulement le plus sublime des métaphysiciens, mais qu'il en est le plus hardi et le plus fécond : c'est que toutes les puissances éthiques, qui se manifestent si éclatantes dans l'apparition du christianisme, dans ses glorieuses et salutaires conquêtes, émanent de ce grand fait, du fait divin qui se manifeste dans sa personne, et qui, par lui et par l'esprit divin qu'il répand, se reflète dans l'humanité à partir de son avènement. Le principe du christianisme est d'au-delà ; le christianisme l'est lui-même. Saint Paul et saint Jean prenant le dogme chrétien dans la sphère spéculative, ne donnèrent pas l'exemple, ils ne firent que suivre leur Maître. Le premier, sans recommander la vraie philosophie, ce qui était inutile et déplacé dans la bouche d'un apôtre, condamna la mauvaise, ce qui était dans sa mission. Il montra une sorte d'empressement à conférer avec les philosophes. S'il blâme la fausse science, son discours à Athènes, qui donne

la preuve cosmologique de l'existence de Dieu, interprète parfaitement sa pensée sur la science véritable. On a fait de lui, non-seulement un métaphysicien, mais une sorte de libre penseur, le fondateur du libre examen. Il n'en parle pas. Πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, dit-il (Thess. V, 16); mais cela n'a rien de commun avec ce prétendu principe de libre examen qui n'a jamais été celui d'aucune religion positive ni d'aucune Église. Saint Paul sait la philosophie religieuse de son temps et de sa nation ; il sait en particulier celle de la secte qui avait cru le former pour son service ; mais il n'est point philosophe d'école. Saint Jean ne l'est pas non plus. Mais son génie élevé manie aisément les idées et le langage de la plus haute spéculation. Le début de son évangile montre qu'il connaissait la philosophie religieuse de sa nation et ce que nous appelons les précurseurs du gnosticisme. Il y tient à donner la véritable théorie du Logos, et à présenter, par voie de rectification et de prétérition d'erreurs, le point de vue sous lequel on doit envisager le Fils de Dieu dans ses rapports avec l'Éternel, et dans ses grandes œuvres, son rôle dans la création de l'univers et dans cette illumination de l'humanité, suivie de sa sanctification qu'on appelle la rédemption, et qui fut le motif de l'incarnation.

Entre les successeurs des deux apôtres, deux surtout suivirent ces voies, saint Ignace et saint Polycarpe. Justin, le martyr, et saint Clément d'Alexandrie

allèrent plus loin encore, ainsi qu'Origène, disciple de philosophe et créateur de la dogmatique alexandrine. Saint Basile, élevé à Athènes, est plein de philosophie, comme Grégoire de Nysse et Némésius d'Émèse, qui nous a conservé une si curieuse conférence d'Ammonius Saccas. (Voir mon histoire de l'*École d'Alexandrie*, 2e édition, t. III, p. 249.)

Le pseudonyme Denis-l'Aréopagite offre enfin dans sa doctrine l'alliance intime de la religion et de la philosophie.

Cette alliance fut la même en Occident. C'est elle qui fait la grande décoration des écrits de saint Augustin. Elle se retrouve dans ceux de Claudien de Mamers. L'un et l'autre de ces docteurs, dans leurs explications des beaux textes de saint Jean et de saint Paul, sont inspirés par les beaux textes de Platon et de Philon. Tout le monde connaît la science et l'élévation, l'allure et les prédilections platoniciennes de saint Augustin. Claudien professa peut-être plus ouvertement que lui le platonisme christianisé. Dans son traité *de statu animæ*, il nous dit très-simplement : « Je cite souvent pour autorité Platon, le principal de tous les philosophes ; c'est que je suis subjugué par l'admiration. » Il se croit autorisé à en citer d'autres : Archytas, Philolaüs et Porphyre surtout sont également pour lui des hommes touchés des rayons de la vérité, *lumine veritatis afflati*.

D'ordinaire, quand on parle d'une union entre la

doctrine chrétienne et la philosophie, on ne songe qu'à la théologie spéculative des docteurs d'Alexandrie. Nous avons vu cette union la première fois dans saint Jean, contemporain de Philon, et l'une des lumières de ce foyer des sciences. Elle se montra partout où alla le christianisme, assurant partout le rapide développement de la nouvelle dogmatique. C'est à tort qu'on a méconnu le caractère spéculatif de la foi chrétienne et qu'on a défini ses dogmes un simple mélange d'opinions populaires. Le dogme chrétien est l'expression noblement familière et universellement intelligible de vérités éternelles divinement données. C'est parce que sa clarté vient de haut qu'il joue un rôle si considérable dans le domaine de la spéculation depuis le moment qu'il y est entré, et c'est parce qu'il y a progrès constant dans la manière dont l'humanité conçoit les rapports de son union avec Dieu telle qu'elle est objectivement manifestée par Jésus-Christ, subjectivement conçue par le fidèle, que le christianisme joint la perpétuité à l'universalité.

Toutefois, il ne faut pas qu'on se trompe sur la nature ou les limites des affinités chrétiennes. Le christianisme, comme ce qui est la vérité en son essence même, ne s'allie qu'à ce qui est lui encore, quoique sous une autre forme. A toutes les époques il combattit ce qui ne pouvait subsister, lui subsistant, et toujours il trouva du danger à tolérer dans des systèmes de phi-

losophie religieuse ce qu'il réprouvait. Dès qu'il se vit, puissant par la loi, en face de doctrines qui niaient sa vérité absolue ou qui altéraient ses principes fondamentaux, il s'irrita contre cette licence. Sans prétendre à la gloire de faire des théories ou de proclamer des principes pour la protection de cette impuissance à s'arrêter dans le vrai, à s'y attacher et à l'aimer, que nous glorifions trop peut-être sous le nom de scepticisme et de criticisme, il sévit; et sans reconnaître l'empire absolu de ce droit que nous appelons aujourd'hui la liberté philosophique, il arrêta l'exercice de ce droit et de cette liberté.

En effet, six siècles après notre ère, le christianisme fit cesser, par un ordre émané de l'empereur Justinien, tout l'enseignement philosophique qui s'était constitué indépendant six siècles avant cette ère.

Depuis ce moment, il n'y eut plus d'alliance entre la religion et la philosophie. L'empire exclusif de la dogmatique formulée en Occident par saint Augustin dura près de mille ans. Il est vrai que la théologie spéculative ne s'éteignit pas ; on voit même des preuves éclatantes de ses progrès dans les écrits de saint Anselme, d'Abailard, d'Occam et de saint Thomas-d'Acquin ; mais elle fut réduite par le dogme scolastique à un état de simple auxiliarité, et elle ne reprit son indépendance que par ce bel ensemble de travaux qu'on appelle la Renaissance. Le retour plein d'enthousiasme aux textes grecs qui enfanta tout un

monde nouveau, ramena au bout de trois siècles de lutte ce droit d'examen et de critique, cette faculté de dire ses sentiments et de vivre de ses convictions que l'on appelle depuis longtemps la liberté de penser, mais qui est un droit d'une conception un peu idéale, et qui n'implique pas celui de publier toute espèce de pensée. Car il est contenu nécessairement dans les limites que tracent les intérêts généraux de la *société* et que formulent ses lois.

Ce qui a le plus passionné la lutte et ce qui la prolonge, c'est, de la part de la conception idéale, la prétention de se faire jour d'une manière complète, et de la part de la législation politique, la prétention *d'en* régler les allures d'une façon absolue.

Cinq ordres de travaux ont amené la raison spéculative dans le cours de ces siècles, non-seulement à un état d'émancipation suffisante en matière religieuse, mais à un état d'indépendance tel qu'elle a pu en abuser quelquefois et que ses adversaires ont pu le trouver trop grand.

A la tête de ces divers ordres de travaux se présentèrent d'abord les luttes du système de libre examen opposé à celui de l'autorité, qui avait pris possession des esprits en Occident à peu près comme en Orient.

Le système du libre examen, sorti de la Renaissance et fort de sa vérité incontestable en philosophie, ne cessa de repousser le principe même de l'autorité, en appliquant le sien, non-seulement à la métaphysi-

que, mais à la religion, grâces à la réforme du XVI[e] siècle, et à la politique, grâces à d'autres révolutions. Salué par d'enthousiastes acclamations et de pieuses ardeurs, mais plein d'orages, ce système mena les intelligences de révolution en révolution, depuis celles de 1517 jusqu'à celles de nos jours. Ni la religion, ni la politique n'avouent ce système. Mais, proclamé par les libres penseurs de tous les pays et souvent patroné par la Réforme, qu'il servait puissamment et qui n'avait aucun intérêt à le séparer avec trop de précision de son libre examen à elle, qui n'implique que le choix entre l'autorité divine et l'autorité humaine, ce système mal défini a régné constamment dans les hautes sphères de la spéculation. Aussi l'on surprend encore étrangement ses défenseurs à outrance en ne l'accordant qu'en philosophie et en le contestant en matière de foi, quelque inadmissible qu'il soit dans la sphère des religions et des dogmes enseignés par l'autorité de l'Église[1].

A ces premiers débats se sont joints sans retard les progrès du naturalisme et du rationalisme, nés, le premier, de la philosophie de Bacon et de la théologie naturelle de Wollaston, le second, des théories très-lumineuses et de la critique très-négative des libres penseurs d'Angleterre (Tindal et Collins), de France

[1] Voir J. Matter, de la Liberté et de l'Autorité en matière de philosophie et en matière de religion. Paris, 1855.

(Bayle, Voltaire, Rousseau, Diderot, d'Alembert), e d'Allemagne (Reimarus et Lessing).

Ces libres allures ont eu bientôt pour compagne et pour rivales celles du mysticisme, ébauché d'abor par la théologie de Kabasilas, de Gerson et de Tauler ensuite par la théologie kabbalistique de Marsile Ficir et de Pic de la Mirandole, auxquelles se rattachèren Reuchlin, Paracelse, Van Helmont, Jacques Bœhme Pordage, Fénelon, Poiret, Saint-Martin, et généra lement les esprits très-disposés à franchir les limite de la scolastique tout en prenant l'Évangile pou symbole. D'un autre côté, le scepticisme et le criticisme lancèrent les esprits, dans la voie de la liberté, au-delà des deux tendances précédentes. Or, ces deux systèmes n'ont cessé de grandir depuis Montaigne, et s'ils ont pris leur forme la plus absolue dans les écrits de Hume et dans ceux de Kant, l'un et l'autre adversaires décidés de toute espèce de dogme, ce n'est pas même sous cette forme, c'est dans des écrits beaucoup plus populaires qu'ils ont exercé leur influence la plus forte.

Cependant ce qui a le plus favorisé les progrès de la spéculation vraiment libre en matière de religion, c'est le spiritualisme pur, relevé en face et au sein même de tant de doctrines diverses qui la compromettaient, les unes et les autres. En effet, présentée sous des formes nouvelles par Descartes, Pascal, Malebranche et Leibnitz, ces penseurs éminents qui

n'ont fait tant aimer la philosophie que parce qu'ils ont sû si bien concilier la raison et la foi, la plus pure des conceptions métaphysiques a aussi le plus avancé l'esprit humain dans la voie du vrai, dans cette liberté de penser sainement qu'a voulue le divin Auteur de notre intelligence. Et partout et toujours, unir la religion et la philosophie, maintenir les puissances de la foi et les droits de la raison, c'est mener les esprits dans la vraie voie. Quand la religion absorbe la philosophie, l'intelligence dépouillée de sa spontanéité n'est plus réellement vivante ; et il n'est pas de plus grand malheur pour l'humanité. Quand la philosophie absorbe la religion, c'est un malheur encore, car alors il n'y a plus de religion que pour les philosophes, cette imperceptible minorité dans l'espèce humaine. La philosophie régnant dans le domaine de la théologie, c'est le rationalisme. Or, le rationalisme, qui est faux en philosophie quand il ne veut tenir aucun compte de l'empirisme, est faux en théologie quand il ne veut tenir aucun compte du surnaturalisme. S'il a toujours, même en théologie, l'ambition de tout absorber, il n'y est pourtant qu'une théorie de religion naturelle pratiquée nulle part, et s'il a le droit d'être entendu où il peut se faire entendre, il n'a nul titre pour justifier ses prétentions au gouvernement des consciences. Aussi est-ce contre son règne, si longtemps objet des plus vives aspirations, que les plus rudes accusateurs s'élè-

vent de nos jours. C'est que partout où ses idées ont prévalu, en France, en Angleterre, en Amérique, en Allemagne, en Danemark, en Hollande, la vie religieuse s'est retirée de la société. (V. Philosophic-Theology, or ultimate Grounds of all religious belief based in reason. Charleston and New-Yorck, 1849. Remarquez que par *raison* l'auteur entend la raison formée par la civilisation chrétienne.) Le rationalisme n'avait fait illusion qu'autant qu'il était teint de christianisme, et alors même il n'enfantait qu'une vie factice. Ce qui restait de foi aux générations envahies par ses leçons, émanait de la vie chrétienne des générations antérieures et respirait encore dans leurs institutions comme mœurs. Un tout autre système est l'engouement du siècle : tout le monde veut se décorer de religion ; nul ne veut être en dehors du christianisme. Là où les penseurs les plus illustres du siècle dernier professaient une immense antipathie, ceux du nôtre protestent d'un immense amour, et ce qu'il y a de trop vif dans le langage d'un attachement si nouveau est peut-être ce qui fait le plus de mal, soit à la philosophie, soit à la religion. Mieux vaut dans un âge aussi clairvoyant que le nôtre et aussi fortement éprouvé, substituer à ces protestations fastueuses, soit pour la philosophie, soit pour la religion, un attachement réel à la vérité de toutes les deux. On peut être philosophe, Pascal et Malebranche le montrent, sans abandonner aucune théorie fondamentale,

sans renier aucun de ces puissants enseignements qui ont fait les vrais chrétiens, les grands apôtres ou les grands docteurs. Ce sont les doctrines du christianisme qui ont fait la magnificence de son œuvre, la puissance de ses institutions, l'efficacité de leur influence, la solidité de l'ordre public des nations, la gloire du développement philosophique et littéraire du monde. C'est l'Évangile en son entier, ce n'est pas le christianisme interprété, diminué, atténué et *rationalisé*, qui a créé les merveilles de la vie chrétienne. Or, ce qui seul est christianisme, c'est le christianisme primitif ; et si ses merveilles peuvent se réaliser encore une fois et perpétuellement, c'est grâce à la valeur éternelle, absolue, métaphysique de toute sa doctrine. C'est ce que Bacon, Leibnitz et Newton ont compris de même que saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas-d'Acquin, Fénelon et Bossuet.

Ce qui féconde les âmes et ce qui les gouverne, ce n'est pas ce qui les touche ou les émeut un instant : c'est ce qu'elles admettent de toute la puissance de leurs facultés et aiment de leurs entières sympathies. Les jeter dans le système des hésitations ou les égarer dans les dédales du doute, c'est les déchirer, ce n'est pas régner sur elles. On peut faire de piquantes antithèses entre la révélation et la raison, entre la religion et la philosophie. Cela est d'autant plus aisé que leur différence est plus éclatante dans leurs formes les

plus ordinaires. Mais, dès qu'on les examine l'une et l'autre dans leur nature et leur origine suprême, ce qui frappe davantage, c'est de voir qu'elles émanent de la même source, comme elles existent dans le même être et règnent dans la même pensée, dans la même affection pour le même but. On dit que la lumière et les ténèbres se chassent. Oui, sans doute, mais c'est qu'elles sont deux choses diverses. L'une éclaire, et l'autre obscurcit : est-ce ainsi que la philosophie et la religion diffèrent entre elles? Mais qui donc veut les distinguer en dernière analyse, je ne dis pas dans la théorie, mais dans la pratique? La religion et la philosophie, unies dans les mêmes doctrines, dans les mêmes habitudes, les mêmes esprits, sont toute notre civilisation et toute notre vie, sont nous. Nous vivrions d'idées chrétiennes et d'idées philosophiques sans le savoir et sans le vouloir; nous ne les aimerions pas, qu'il nous serait impossible de nous en défaire. Voulez-vous en chasser les unes ou les autres ? faire abstraction, par exemple, de la philosophie? Mais elle fait le fonds de toutes nos habitudes et de toutes nos lois. Voulez-vous faire abstraction de la religion ? Mais nous sommes tous façonnés par des émotions chrétiennes, et, tous, nous vivons d'idées, d'espérances et d'habitudes chrétiennes. Comment se séparer de soi-même? Car nos idées, nos sentiments, nos habitudes, c'est nous. Et loin de vouloir rompre cette heureuse alliance ou y

substituer un état de choses qui ne serait qu'une oppression violente et ne durerait que l'espace d'un matin, il faut se féliciter de voir la pensée philosophique de l'humanité fécondée, anoblie, idéalisée par le christianisme, former et maintenir forte et pure la raison publique des nations civilisées à ce point qu'on ne puisse plus mieux la qualifier que par le mot de chrétienne.

On a demandé si le maintien de la raison chrétienne et de la raison philosophique est possible? s'il n'est pas une utopie? Il est mieux que cela; il est une nécessité. Car c'est là qu'est tout le mouvement de ce siècle, le mouvement régulier voulu de la Providence. C'est celui de l'univers moral, celui qui fait la gloire et la force de l'humanité, et où toutes ses fractions seront entraînées à leur tour. Déjà les unes y sont avancées; les autres y avanceront à leur tour. La crise des transformations qu'elles ont à traverser encore peut nous paraître longue et rude; mais toute nation qui voudra arriver à une religion pure et une civilisation complète, est obligée d'admettre la philosophie, quelque sacrifice, quelque travail que cet avènement lui impose.

L'introduction de la philosophie dans le sein de la religion n'est dangereuse qu'autant qu'elle assujettit la religion aux évolutions de la philosophie; mais, nous l'avons dit, la vraie religion, forte de sa vérité, s'allie à tout et ne s'assujettit à rien. « La terre et les cieux

passeront, mais ma parole ne passera pas. » Unie à tout ce qu'il est dans sa mission providentielle de féconder, elle se sépare nettement de ce qui est incompatible avec ses vérités. Il est en effet une philosophie qu'elle ne saurait recevoir en son sein sans y recevoir la mort. Ce n'est pas seulement cette philosophie essentiellement dialectique, critique et sceptique, qui anéantit tout, c'est encore cette philosophie scolastique, faite pour l'école et la discussion plutôt que pour la vie et ses œuvres. Anti-religieuse et mortelle à la morale, non-seulement une telle philosophie est incompatible avec la foi, mais elle est dangereuse pour la raison publique, en ce que sa puissance, détournée de l'enseignement, qui est la grande affaire de la philosophie, se complaît dans la négation, qui n'est que la destruction, et qui peut détruire la vérité comme l'erreur. En effet, ses attaques, qui sont directes, quand elle est libre, indirectes, quand elle ne l'est pas, insolentes où elles sont heureuses, irritées où elles échouent, sont si désolantes pour tout, que, là où elles ont à leur disposition le plus de science et de liberté, elles font de la morale et de la politique des choses tout aussi incertaines que de la religion. Cette philosophie se fait encore à elle-même un plus grand mal. Car toute philosophie qui se fait anti-morale, anti-politique et anti-religieuse, se fait anti-rationnelle ; et toute philosophie qui se fait anti-rationnelle, se fait anti-sociale.

Rien de plus social, de plus rationnel, au contraire, que la religion philosophiquement comprise.

Il est, en effet, une philosophie à laquelle la religion s'unit si naturellement qu'elle ne saurait s'en passer, pas plus que de la raison, sans laquelle jamais elle ne saurait s'implanter dans les mœurs intellectuelles des peuples, et que, pour cela même, nous la voyons appeler en son sein de ses voix les plus autorisées : c'est la philosophie qui croit en elle-même. Cette philosophie, ce n'est pas la critique qui cherche, c'est la critique qui a trouvé ; ce n'est pas la lumière qui éclaire le vide et le néant, c'est la lumière qui éclaire un monde plein de merveilles, de gloire et de grandeur. Il est tout simple qu'on repousse une philosophie impuissante et pauvre de doctrines, et tout simple qu'on recherche une philosophie féconde de riches découvertes et heureuse de grandes créations. Ce n'est qu'avec cette philosophie-là que la religion se plaît à vivre en harmonie ; et la religion doit être assujettie à vivre en bon accord avec elle, n'en eût-elle pas envie.

On dit que, si leur accord était facile avec l'esprit d'un autre siècle, il est difficile en cet âge ; que notre philosophie et le christianisme se combattent ; que l'Évangile tue la raison, la révélation supprimant la liberté de la pensée ; que là où Dieu a parlé, l'homme, forcé de croire, perd jusqu'à la volonté de réfléchir.

Il est très-vrai que, si le soleil a paru, je ne puis

plus, si ma raison est saine, chercher la lumière. Mais de cela je n'ai plus guère à me plaindre, dans l'intérêt de ma liberté, que je n'ai à me plaindre de n'être pas libre de trouver le bien mal et le mal bien. Ne suis-je pas assez libre, puisque je puis faire l'un ou l'autre, et que je puis examiner, si la lumière est la lumière ou agir comme si elle était les ténèbres?

On ajoute que le christianisme a tué la philosophie ancienne, et que son règne serait la mort de la philosophie moderne. Mais il a régné et il l'a fait naître. Il n'a pas même tué la mauvaise philosophie. La philosophie se tue, on ne la tue pas.

D'un autre côté, on objecte que cette philosophie, la mauvaise, a opprimé le christianisme. Non, pas même le mauvais. On ne tue pas une religion ; elle se tue quand elle n'est pas la vérité ; elle ne périt pas quand elle l'est. Le vrai christianisme a reçu la vraie philosophie, s'en est fécondé, et a laissé périr le reste. Quand la théologie s'est altérée, la philosophie s'est altérée avec elle. Elles se sont relevées ensemble. Le christianisme est à ce point compatible avec la philosophie qu'il a pris dès son origine le chemin de la nation la plus philosophique du monde et qu'il en a adopté la langue pour tous ses textes, sans exception aucune. Il ne peut vivre sans les lumières naturelles que la philosophie cultive plus que nulle autre étude, et il s'adresse sans cesse à la raison, qui vient, comme lui, d'au-delà de ce monde et va au-delà comme lui.

L'état normal de la religion et l'état normal de la philosophie amènent forcément leur accord. L'état normal est une idéalité, cela est vrai, et en attendant que l'une et l'autre aient pris pour nous leur forme idéale, l'une peut heurter ou éclipser l'autre. Et cela arrive à la religion, non-seulement quand la philosophie est mauvaise et qu'on la laisse faire, mais encore quand la philosophie est bonne et qu'on la laisse maîtresse absolue; car même bonne, elle rejette dans l'ombre tout ce qui a la faiblesse de s'effacer devant elle. Mais quand la religion garde fidèlement son drapeau et la philosophie le sien, elles peuvent s'unir; et leur union, la philosophie de la religion, n'est en dernière analyse que la raison de la foi.

Théologie spéculative ou métaphysique transcendante, elle cherche, en vertu de sa nature, le principe, la cause première, l'Être des êtres, et toutes les fois qu'elle le trouve, elle se proclame science légitime. Elle peut s'exalter ses droits et ses priviléges avec une poétique audace et se faire théosophie avec une confiance mystique. Mais la théosophie n'est pas la philosophie, c'en est une aberration : c'est la divination visant au-delà de l'intelligence. Ce n'est pas seulement la vision d'un prophète, c'est l'illumination d'un exalté allant à l'intuition de Dieu. Elle se pardonne aux Plotin, aux Proclus, et même aux Bœhme et aux Swedenborg ; mais elle n'est utile à personne. Ce qui seul est utile à tous, c'est ce qui est vrai de tout

point, pur comme la raison éternelle, et éternel comm elle. Ce qui est utile à tous, c'est ce qui est nécessai à tous, la foi sincère et forte, qu'elle soit la fille de philosophie ou la fille de la religion. Où cette f manque, non-seulement il n'y a pas de religion, ma il n'y a pas non plus de philosophie, et où manque toutes deux, il n'y a pas de vie intellectuelle, pas d vie morale. En religion, la foi est l'adhésion quan nous ne sommes pas forcés, *substantia rerum sperendarum, argumentum non apparentium* (Héb. *II*, 1. Or, en ce sens, la foi va toujours au-delà de la philosophie; c'est son droit, puisque c'est sa nature. En philosophie, la foi, c'est sinon l'évidence, c'est du moins la certitude; c'est une adhésion commandée au nom de tout ce qui a autorité sur la raison, et en ce sens la bonne philosophie mène toujours à la foi. Aussi, quand il n'y a pas au sein de l'humanité de la foi au nom de la religion et de la foi au nom de la philosophie, il y a souffrance et appauvrissement : il y a souffrance de spontanéité dans les sentiments élevés, et absence de fécondité dans les hautes conceptions; il y a amortissement moral et intellectuel. Quand il y a l'une des deux, l'humanité peut vivre et même jeter quelque éclat. Mais, toujours et nécessairement, celle des deux qui vit rappellera l'autre du tombeau, ne fût-ce que pour se soutenir vivante au milieu des vivants. Quand il y a les deux, s'appuyant, s'excitant, s'élançant avec une radieuse confiance

dans cet avenir qui est l'immortalité et vers ces hauteurs où est la vérité, elles réjouissent la terre et les cieux du spectacle de leurs idées et de leurs œuvres, créations où l'une et l'autre se plaisent à reconnaître des rayons émanés d'en haut, des grâces descendues de la main du Créateur.

CHAPITRE II.

L'existence de Dieu.

I. — *Le théisme. — L'athéisme.*

A quelque source que la philosophie de la religion puise ses idées sur Dieu, dans la révélation interne ou la raison, dans la révélation externe ou les textes sacrés, elles se rapportent à Dieu considéré en lui-même ou à Dieu considéré dans ses rapports.

Dieu pris en lui-même est l'objet des méditations les plus élevées de notre esprit, mais non pas des plus abstraites, car tout ce qui est en lui se reflète en nous.

Dieu considéré dans ses rapports est le sujet des études les plus vastes, car tout venant de lui, tout tient aussi de lui.

Les rapports de Dieu peuvent se distinguer en deux ordres : rapports avec les existences matérielles, et rapports avec les existences spirituelles. D'entre ces derniers, ce sont les rapports de Dieu avec nous-mêmes qui nous attirent, nous émeuvent et nous enchaînent le plus. Mais nous tenons à tout, nous aussi, aux existences matérielles comme aux exi-

stences spirituelles. Si toutes les parties de la théologie n'intéressent pas les affections de l'âme au même degré, toutes nous touchent d'une manière sensible, toutes se classent dans les conceptions les plus élevées de la raison, et pour les saisir toutes dans leurs principes et leurs conséquences, il faut que l'âme se trouve dans un état de développement complet sous le rapport du sentiment et de la volonté, comme sous celui de l'intelligence. Il n'y a pas de théologie possible en dehors de ces conditions.

En effet, cette étude se distingue de toute autre, en ce que l'âme y touche partout à un maître, à un but suprême ; que la science n'y est qu'une chose élémentaire, secondaire ; que ce qui domine toujours l'intelligence quand on s'y livre, c'est le sentiment des devoirs qui jaillissent de chacun des rapports qu'on découvre. On l'a dit, toute cette étude transporte dans une sphère où l'âme ne marche plus qu'avec crainte et tremblement, dans une sphère qui impose à la pensée une élévation pleine de respect. A chaque instant elle s'y sent sur un terrain qui n'est plus celui de la philosophie, mais celui de la foi, un terrain où l'investigation se change en adoration, où la méditation devient de la contemplation.

La science se change ainsi, non-seulement en une source d'inspiration, de consolations et d'espérances, mais encore en une source de culte, de dévouement, de fidélité et d'œuvres qui répondent à ces émo-

tions si pures, si vives, si puissantes : heureux et harmonieux ensemble dont on ne doit pas songer à repousser l'influence profonde sur nos facultés, quelque passionné qu'on soit pour la science abstraite.

Aussi, une fois engagé dans cette étude, on sent qu'on n'y a rien fait tant qu'on n'en sort pas grandi sous tous les rapports, si toutefois il est permis de dire qu'on en sort, ou s'il est possible d'en sortir. Car ce n'est pas là quelque théorie à laisser à l'état de théorie, quelque abstraction dont on puisse faire abstraction impunément. Dès que certains rapports avec Dieu sont constatés par la raison, ils s'établissent en nous, ils règnent dans la conscience. Or, la conscience gouverne et féconde la science. La science seule serait stérile et ses trésors seraient peu de chose auprès des richesses et des magnificences qu'elle fait naître dans l'âme quand elle se laisse féconder par *la* conscience.

La science de Dieu est la conscience de Dieu.

Considérer Dieu en lui-même, c'est l'examiner en son existence, sa nature et son être, ses attributs, sa personne.

De ces questions, celle de son existence est nécessairement la première et celle de toutes qui est de l'importance la plus décisive. Car si l'existence de Dieu n'est pas démontrée, toute la théologie est une science sans objet, une spéculation toute chimérique; il n'y a pas de théologie.

L'existence de Dieu est d'ailleurs la plus grande question, non pas de la théologie seulement, mais de la science en général, puisque toutes les autres y aboutissent en dernier ressort et reçoivent d'elle leur lumière suprême. Aussi, la croyance toute populaire ou la démonstration toute scientifique de l'existence de Dieu, a toujours offert et devra toujours offrir à l'esprit humain le même intérêt. L'esprit humain n'a qu'en Dieu son point de départ, son point d'appui et sa fin dernière. Toutefois, cet intérêt se manifeste suivant l'état des âmes dans des élans plus ou moins vifs, dans des méditations plus ou moins profondes. Or en ce siècle cette question paraît plus grave que jamais, par la raison qu'elle est traitée avec plus de lumières et que le courant des idées a pris une direction toute nouvelle.

En effet, de quelques débats un peu sophistiques et de la haute spéculation même du criticisme de nos jours, il est sorti, non plus seulement plusieurs nuances de panthéisme, mais une négation formelle de l'ancienne théologie. Car ce n'est plus Dieu qui *joue* le principal rôle dans la nouvelle théorie ; ce n'est plus Dieu, qui n'est qu'une idée, qu'une création humaine, c'est l'Esprit. Et même, en réalité, c'est l'esprit de l'homme, car la théologie, pour résumer la nouvelle science en un seul mot, n'est plus que *de* l'anthropologie. On le comprend, en face d'une pareille négation, la démonstration de l'existence d'un

Dieu personnel, ce que l'on appelle dans les écoles l'enseignement du véritable théisme, doit se faire aussi sous un point de vue nouveau. Si l'on veut qu'elle maintienne dans les esprits la foi à un Dieu personnel, autre que l'esprit de l'homme, il faut, ou qu'elle apporte des preuves nouvelles, ou qu'elle donne une forme plus évidente aux anciennes.

Il est vrai que certaines écoles appellent théisme toute doctrine qui enseigne une pensée suprême présidant au but de l'univers et au jeu de ses existences. Est théisme toute doctrine qui attribue à cette pensée l'organisation des forces physiques et le gouvernement des facultés morales du monde. Mais un théisme qui se borne à concevoir cette pensée comme une puissance abstraite, ne va pas jusqu'au bout de la question et n'arrive pas jusqu'au cœur de l'homme. Quand il va jusqu'au bout, le véritable théisme proclame, non pas l'existence d'une puissance quelconque, mais celle d'un Dieu personnel, et quand il veut arriver jusqu'au cœur de l'homme, il proclame ce Dieu personnel un être moral et intellectuel d'une perfection suprême.

A cette doctrine est opposée diamétralement une théorie qui se passe de l'existence de toute espèce de puissance directrice du monde ou d'intelligence chargée de gouverner les forces de la matière. C'est l'athéisme.

L'athéisme admet dans une de ses nuances une

marche régulière dans le jeu de cet ensemble infini de choses qu'on appelle l'Univers. Mais il fonde cet ordre sur l'harmonieux accord des seules forces inhérentes à la nature. Ces forces lui suffisent pour expliquer tous les phénomènes.

Quand l'athéisme conteste même cette régularité si peu contestable, ce qui lui arrive dans quelques-unes de ses formes les plus brutales, il se fonde sur l'hypothèse d'un hasard qui, en produisant dans la marche de l'univers toutes les combinaisons possibles, explique même celle du désordre. Ou bien encore, il se pose sur une sorte de fatalité aussi inexplicable dans ses effets qu'inexplicable dans son origine.

Ces hypothèses, éloquemment réfutées par les enseignements des sciences naturelles, qu'un naturaliste, Galien, a si bien appelées des hymnes à la Divinité, le sont mieux encore par l'enseignement des sciences morales et religieuses, qui sont des hymnes bien plus éclatants en l'honneur d'une perfection suprême.

En effet, il y a quelque chose de plus puissant encore dans l'humanité que le savoir le plus exact; c'est le sentiment, le sentiment universel. Or, l'athéisme, la négation d'un Dieu personnel, d'un être moral, d'un principe suprême en un mot, est l'objet d'une répulsion invincible et impétueuse de la part du genre humain. Aussi ce système, dont le nom seul est un sujet d'antipathies et d'alarmes, est-il

rarement professé comme théorie scientifique, et s'il s'est produit de temps à autre dans le passé, c'est plutôt sous la forme d'une argumentation sophistique ou celle d'une déclamation oratoire. A la plus mauvaise époque de la spéculation grecque, quelques rhéteurs prononcèrent des discours contre les dieux, mais ils eurent soin d'en prononcer aussi pour les dieux. Encore n'ont-ils jamais compté dans leurs rangs un véritable philosophe, et tous ceux qui ont négligé de désavouer leur théorie par de prudentes réserves, ont payé leur audace de la vie ou de l'exil. L'Afrique et l'Asie musulmanes, à l'époque de leur plus grande gloire, ont traité des penseurs audacieux avec une rigueur égale. L'Europe chrétienne, au siècle de la Renaissance, ne s'est pas même laissé désarmer toujours par ces protestations plus ou moins sincères dont la parole des sophistes est si stérilement prodigue. L'Angleterre et la France, entrées dans des voies nouvelles et voulant respecter la liberté de penser jusque dans ses excès, ont eu des écrivains athées qu'elles ont tolérés au nom des principes proclamés dans leurs lois, mais que n'ont pas sanctionnés les mœurs. Si l'auteur du Système de la nature, si l'astronome Lalande et si l'auteur du Dictionnaire des athées ont pu se vanter publiquement de leurs erreurs et les exposer tout à leur aise, partout les sympathies leur ont fait défaut à ce point qu'on a pu laisser à l'antipathie générale le soin de les réfuter. Et naguère encore, il a suffi des

répulsions de la conscience universelle pour fair justice des thèses de la jeune missionnaire américaine Miss Wilson, qui mettait dans ses prédications athée une naïveté si complète qu'elle se disait appelée à devenir la bienfaitrice des hommes en les délivrant de « l'erreur la plus funeste. »

Si les seules répulsions du sentiment et les réfutations anciennes ont suffi jusqu'ici pour maintenir la foi en Dieu et à l'ordre moral qu'il a donné au monde, elles ne suffisent plus aujourd'hui que des philosophes sérieux, et si l'on veut d'une grande moralité et d'une grande puissance, posent les principes de nouvelles théories d'athéisme, et que l'athéisme pratique fait des progrès nouveaux. Du moment où une philosophie savante et grave—et celle de l'anthropo-théisme a ces caractères — se produit avec des négations plus énergiques, il faut aussi lui opposer des preuves plus décisives. C'est d'ailleurs le penchant et le besoin de chaque époque de se faire sa Connaissance de Dieu selon sa situation; et c'est le devoir particulier de la nôtre d'établir désormais l'existence de Dieu *aussi* nettement que l'exige l'état moral du siècle, aussi fortement que le permet son état scientifique. Si c'est possible, il faut ne pas ajouter seulement des théories nouvelles à celles qui ont été enfantées dans d'autres temps, il faut y ajouter quelques-uns de ces *chefs-d'œuvre* qu'aux grands âges sait produire l'esprit humain. S'il est dans l'ordre providentiel, que chaque

époque soit admise à se faire ses idées de Dieu selon ses lumières toujours plus pures, il est dans l'ordre aussi qu'elle s'en démontre la puissance selon ses sentiments toujours plus profonds. Le progrès incessant sur ce point ressort d'un fait d'une grande portée. Au temps de Kant, la critique, dans la bouche de ce philosophe, trouva faibles toutes les preuves antérieures, et le travail que le célèbre métaphysicien consacra à leur analyse, pour en signaler l'insuffisance, est une des parties les plus brillantes de son enseignement. Eh bien! l'argument qu'il mit en place de tous les autres, et qui alors paraissait irrésistible au penseur le plus éminent, ne l'est déjà plus à nos yeux. Déjà nous le trouvons aussi faible qu'il trouva insuffisants ceux de ses devanciers. Cela n'indique-t-il pas un progrès réel, non certes dans nos conquêtes, mais du moins dans nos exigences?

On dit d'une manière générale qu'il ne faut pas argumenter sur l'existence de Dieu, que toutes les preuves ont le tort de vouloir établir par voie de raisonnement ce qui ne peut pas se prouver.

« D'où ferait-on sortir l'unité infinie et nécessaire? On ne prouve que ce qui est relatif : l'absolu se refuse à toute preuve. Il a sa raison en soi, et c'est pour cela qu'il est la raison de tout. Démontrer, qu'est-ce? Faire voir qu'une chose est contenue dans une autre, qu'elle est nécessaire relativement, certaines conditions étant données. Donc, ce qui est nécessaire

absolument, ce qui contient tout et n'est contenu rien, échappe visiblement à la démonstration. »

Mais toutes ces affirmations de Lamennais sur l' possibilité d'une démonstration, seraient préciséme démontrer elles-mêmes.

D'autres ont dit avant l'auteur de l'*Esquisse d'* *philosophie*, que toute démonstration demande intelligence plus ou moins philosophique, et que Di est moins donné à l'homme par la science que par conscience.

Dire qu'il l'est par la science, ce serait en ef une exagération aussi étrange que de dire avec l mystiques qu'il l'est par l'intuition immédiate, p l'irradiation ou l'illumination. Mais c'est aussi *jou* sur les mots que d'opposer la conscience à la scienc puisque dans cette question elles ne sauraient s séparer.

Ce qui seul est vrai, c'est que si l'existence de Die est pour les philosophes une question de *science*, elle est pour le vulgaire une affaire de foi dominé par le sentiment, et que le sentiment du genre humain parle avec plus d'autorité encore que la science du prêtre ou du philosophe. C'est par ce fait qu'il faut apprécier la valeur de toute démonstration philosophique. Toutefois ce n'est pas sur un sentiment qu'il faut asseoir le dogme de l'existence de Dieu, ce n'est pas sur l'intérêt moral seul et sur les besoins du cœur ; c'est aussi sur nos besoins intellectuels, c'est

sur notre raison elle-même, sur sa nature et ses nécessités.

En effet, l'athéisme, en réduisant l'homme à l'homme seul, est d'abord pour nous une triste hypothèse d'abdication, en ce qu'il nous prive de tout principe supérieur à nous qui ne sommes pas principe, et par conséquent de tout point d'appui dans l'univers. Il est de plus une triste absurdité, Dieu étant une nécessité absolûe pour l'univers. Les gnostiques, au milieu de tant de conceptions étranges, ont fait sur cette nécessité un mythe d'un sens parfait. Des anges, ayant fait l'homme à leur image, l'homme sorti de leurs mains était bien vivant, mais il était privé de ce qui lui était aussi nécessaire que la vie et qui pouvait lui venir de Dieu seul, d'une âme intelligente. Ils furent donc forcés d'avoir recours au principe suprême pour faire achever leur œuvre. Ils le supplièrent de venir à leur aide. Il le fit; mais en abaissant dans l'âme de leur créature un rayon de sa nature divine, il en fit sa créature. Ce mythe renferme le mot de la question. Sans Dieu, l'homme n'est qu'une grossière ébauche, et le théisme n'est pas seulement la doctrine la plus pure, c'est la plus forcée de toutes. S'il est quelque chose d'étrange, c'est qu'il y ait dans un esprit sain des objections contre la seule existence qui soit nécessaire à toutes les autres. Discuter son auteur est de la part de l'intelligence humaine un fait d'autant plus singulier, que

l'humanité n'a jamais cessé de s'en attribuer un. En effet, les plus beaux génies de tous les temps sont les théologiens les plus convaincus, et les nations les plus policées sont aussi les plus religieuses. Partout où il y a des négations, elles sont le produit du désordre moral ou des subtilités scolastiques; jamais elles ne sont celui d'une spontanéité naturelle ou d'un sentiment public. Mais il est très-vrai qu'une fois semés dans les intelligences, les doutes y produisent leurs effets naturels, les hésitations, les tourments, les débats; et aux époques où ils éclatent, c'est un des plus beaux priviléges de la philosophie de rendre raison à l'humanité des pensées qui la travaillent, de lui dire les preuves qu'elle a du plus grand fait qui s'est établi dans son sein et dans sa vie. En effet, les plus grands philosophes prouvaient. Les plus grands théologiens, saint Paul à leur tête, prouvent aussi.

Prouver l'existence de Dieu, c'est mettre le doigt dans la trace de ses pas, c'est toucher au sein de Dieu: et il permet à tous ceux qui doutent ce que son Fils permit à saint Thomas. Ce qui vaut mieux que de se prouver l'existence de Dieu, c'est de la sentir, car c'est s'ouvrir la source de toutes les grâces morales. Or, plus cela est de dispensation divine, plus cela est aisé à l'homme. En effet, s'il n'est pas facile de se démontrer l'existence de Dieu par voie d'argumentation, le cœur se rend volontiers à un enseignement tout simple et qui n'a point d'autre base que celle du sen-

ument. Les plus sublimes démonstrations, présentées au nom de la science, sont souvent celles qui produisent le moins d'effet, tandis que les plus simples appels au cœur y font jaillir d'inébranlables convictions. Aussi, on a voulu se dispenser de toute argumentation, sous le prétexte qu'en cette matière le sentiment l'emporte sur la science.

On a voulu s'en dispenser par d'autres raisons. Puisque nous désirons que Dieu soit, que nous y avons intérêt, et que dans tous les cas la foi en son existence, fût-elle une erreur, serait une erreur salutaire, il faut la professer partout et à tout jamais, sans y regarder de trop près. Mais que nous désirions que Dieu soit, c'est une considération en faveur de son existence ; toutefois elle n'est pas très-puissante. Dans tous les cas, ce n'est pas une raison. De toutes les choses que nous venons à désirer dans le courant de notre vie, et des plus belles, il y en a bien peu qui se réalisent. Il est vrai que ce sont là des désirs personnels, tandis que l'existence de Dieu est un vœu unanime, une clameur universelle, est plus que cela, puisque c'est un dogme formel. Mais de ce que l'humanité a toujours cru à Dieu, il n'en résulte pas une preuve suffisante qu'il existe, puisqu'elle a cru à mille choses qui n'ont jamais existé. Et puisque miss Wilson naguère encore *démontrait* que, de toutes les croyances, celle-là est la plus funeste, il n'est pas même évident pour tous que ce soit une erreur salu-

taire. Il faut donc maintenir la raison en possessio de son droit, d'une science qui démontre Dieu, et faut revoir sans cesse les preuves de son existence Seulement il faut le faire au nom d'une science qu cherche le vrai, et ne jamais y procéder ni au non d'une dialectique qui argumente pour le seul plaisi de le faire, et qui est tantôt une stérile scolastique, tantôt une périlleuse sophistique ; ni au nom *de la* critique sceptique, qui va toujours au nihilisme protégé par le doute. Pour réussir dans une tâche qui embrasse Dieu et le Tout, il faut la faire au nom de toutes ces puissances de pensées, de sentiments, de foi et d'amour qui forment la vie de l'homme et qui embellissent la destinée du genre humain, qu'ils gouvernent de l'ordre de Dieu.

On admettait autrefois des preuves ontologiques, cosmologiques, physico-théologiques et morales, mais les preuves physiques, les preuves morales, les preuves métaphysiques embrassent toutes les démonstrations connues de l'existence de Dieu.

II. — *Les preuves physiques.*

Pour les gens du monde, je ne dis pas pour le vulgaire, c'est ce premier ordre de preuves qui en fournit les plus sensibles et les plus puissantes de toutes ; le vulgaire ne les saisit pas, ou en est peu touché ; mais l'homme un peu instruit en est vivement frappé.

En effet, la constance, la régularité et l'ordre qui règnent dans le monde semblent révéler à notre esprit d'une manière éclatante la main d'un ordonnateur suprême dont l'intelligence parfaite conduit chaque chose vers son but avec une merveilleuse variété de moyens et d'après la plus savante ordonnance.

Quand cette espèce d'argumentation insiste spécialement sur la marche constante de tout vers un but suprême, elle se nomme la preuve des causes finales. Elle frappe l'observateur attentif par une sorte d'évidence majestueuse qui lui est propre ; le poëte sacré, en la prenant au point de vue le plus pittoresque, la résume avec une brillante concision, en s'écriant : « Les cieux racontent la gloire de Dieu. »

Cette conception, les philosophes l'ont systématisée et revêtue de formes variées. Celle qui est tirée de la nécessité d'une substance primitive, source et cause de toutes les autres, est une des plus simples de ces formes ou de ces preuves. Mais de cette thèse, on est aisément conduit à la théorie du Ἓν καὶ πᾶν. Du moins, l'argument de Descartes, qui est essentiellement physique, quoiqu'il l'appelle ontologique, amena dans la pensée de Spinoza cette unité de substance qui est le panthéisme le plus incontestable. Descartes, pour échapper à cette conséquence pressentie, avait admis, par voie d'amendement à sa propre définition, une distinction radicale entre la substance entendue d'une manière absolue et la substance prise en un sens relatif.

Il était arrivé ainsi à une véritable pluralité de substances, en prenant ce terme dans deux acceptions, l'une rigoureuse, l'autre relâchée ; mais son disciple, dédaignant une distinction qui ne lui semblait qu'une concession, ouvrit à la spéculation moderne cet abîme où l'ont suivi tant d'esprits aussi puissants que le sien. D'ailleurs, le grand défaut de l'argument physique, c'est de ne pas aboutir, de ne montrer en fin de compte qu'une substance, au lieu d'un Dieu personnel ; en un mot, de faire, non pas toute autre chose que ce qui est voulu, mais de n'en faire qu'une partie. Il fournit bien ce qu'en philosophie spéculative on appelle quelquefois un *prius*, un premier existant, premier en ce sens qu'avant lui rien ne se conçoit ; mais ce *prius* aussi abstrait et aussi nul que possible, n'est pas Dieu. Il est bien l'absolu, mais c'est un absolu si pur et si vide qu'il est sans attribut, ce qui prouve la nécessité pour l'esprit humain de concevoir et de se démontrer une unité primordiale qui soit non-seulement une substance réelle, mais une personne morale. On n'a rien fait à moins.

L'argumentation tirée du mouvement est une preuve un peu plus directe que celle de la nécessité d'une substance primitive, et elle nous donne une divinité plus réelle. La voici. La marche si rapide et si puissante, si merveilleuse et pourtant si régulière de l'univers, est l'effet d'un mouvement, et ce mouvement est continu. Il est le même depuis qu'il a pris origine

jusqu'à ce jour. Or il n'est pas un attribut de la matière ; celle-ci n'a pas de mouvement en elle-même, et pour le faire naître en son sein, il a fallu un premier moteur, c'est-à-dire, il a fallu un Être tout puissant, éternel, universel, car un tel être peut seul se concevoir comme principe du mouvement. Donc cet Être est, et cet Être qui met tout en jeu avec une puissance suprême et gouverne tout avec une intelligence infinie, est Dieu.

Cette preuve est ancienne ; on la trouve dans le Livre des lois de Platon, et ce philosophe ne s'en dit pas l'inventeur. Elle se retrouve dans Aristote, et elle a passé des écoles grecques dans celles du moyen-âge. L'idée de régularité et l'idée de dessein qu'implique le mouvement, impliquant à leur tour celle d'une intelligence, cet argument est bien réellement supérieur au précédent. Toutefois après l'avoir établi on a senti le besoin d'en avoir d'autres encore.

L'argument tiré de la contingence du monde n'en est qu'une variante. Descartes, qui l'a fourni surtout à la philosophie d'Occident, y est arrivé en essayant de déterminer avec un peu de précision les notions de contingent et de nécessaire. Il ne réussit qu'imparfaitement dans ces efforts, et Leibnitz, éclairé par Arnauld sur une définition défectueuse de Descartes, s'attacha avec le plus grand soin à perfectionner l'argumentation de son illustre devancier. Ce dernier ayant dit que Dieu est positivement par lui-même, comme

par une cause, cette formule scolastique avait soulevé le mécontentement d'Arnauld. « La cause précédant toujours son effet, avait dit le grand docteur de Port-Royal, si la Divinité était la cause de son être, elle se précéderait elle-même ; elle se serait donné ce qu'elle possédait déjà ; elle se conserverait, ou plutôt elle se rendrait ce qu'elle ne peut jamais perdre, conséquence inadmissible, absurde même. » Cette réfutation étant péremptoire, Leibnitz s'efforça de mettre en place d'un argument *à priori* un argument *à posteriori* qui pût obtenir l'assentiment général. Mais il eut raison de croire qu'à une démonstration abstraite on préférerait une démonstration plus populaire. Son argumentation, qui fut réellement plus à la portée des esprits que celle de Descartes, n'eut pourtant pas plus de force convaincante que celle de son prédécesseur. Et on va le comprendre, car la voici. Dans tout le domaine de l'observation empirique, règne le principe suprême de la raison suffisante. Pour que les existences soient, il faut qu'il y ait à leur égard une raison qui suffise pour motiver leur existence. Or, cette raison ne se trouvant pas en elles-mêmes, est naturellement ailleurs, dans une cause suprême, nécessaire, c'est-à-dire en Dieu, qui seul est auteur de lui-même et en même temps raison suffisante de la série des existences, ainsi que des faits liés universellement. De plus, comme il n'est rien qui ne dépende de Dieu, Dieu doit être sans limites et comprendre toutes les

réalités possibles. En d'autres termes, dans l'univers entier tout est contingent, rien n'est nécessaire, rien n'est *causa sui*. Il faut donc, pour expliquer l'existence de tout, admettre une cause qui soit nécessairement *causa sui et rerum omnium*. Cette cause étant, puisqu'elle est nécessaire, il s'en suit que Dieu est, car elle est Dieu.

Que sous cette forme nouvelle l'argument ontologique, devenu la *preuve cosmologique*, soit plus clair et plus développé que sous la précédente, c'est à peine s'il faut le dire. Mais elle pèche à son tour. Car en bien examinant ce monde, ses forces et ses lois, on peut trouver que, loin d'avoir besoin d'un autre qui en soit la raison suffisante, il forme au contraire un ensemble qui se suffit, ayant tout ce qui lui faut, et marchant si bien qu'en ce moment au moins, il ne paraît avoir nul besoin d'un autre, ni même en avoir eu besoin en aucun temps.

Malgré ce défaut, la génération qui suivit Leibnitz adopta sa démonstration avec toute la déférence qu'inspirait sa renommée. Cependant Wolf crut cet argument susceptible d'une forme plus heureuse, et à son tour il le développa ainsi qu'il suit : « Dans la liaison des existences et des choses, il faut distinguer la nécessité relative de la nécessité absolue. Il y a nécessité absolue en ce sens que, si le moindre évènement devait arriver autrement qu'il ne fait, il faudrait qu'auparavant tout eût été différent et que tout arrivât diffé-

remment aussi à l'avenir. Mais ce qui est très-vrai, c'est qu'il était possible qu'une infinité d'autres combinaisons que celle qui a été réalisée eussent lieu. Dans l'intelligence divine, il y avait une foule d'autres mondes possibles, et mainte chose qui est impossible dans le nôtre, eût été très-possible dans un autre. Ainsi, l'impossible est relatif comme le nécessaire. Telle chose n'est nécessaire et telle autre impossible qu'en vue de l'état général du monde. En tout autre état l'une n'était pas impossible, l'autre n'était pas nécessaire. Le monde actuel lui-même n'était nullement nécessaire. Il était contingent, au contraire. Or, s'il était contingent et s'il n'est pas ce qu'il est en vertu d'une nécessité propre, il a un auteur. Donc il en existe un, et cet auteur c'est Dieu. »

Ainsi formulée, une argumentation essentiellement physique, mais qu'on avait d'abord qualifiée d'ontologique, puis de cosmologique, devenait essentiellement théologique. Et chacune de ses nouvelles formes fut un progrès sur les précédentes, on ne saurait le nier. Toutefois, aucune d'elles n'établit plus que ceci : la nécessité d'une cause ; aucune n'établit celle d'un Dieu personnel. Par chacune d'elles, une cause abstraite, un principe quelconque est démontré, cela est vrai : mais ce principe pouvant être spirituel ou matériel et tous les systèmes, vrais ou faux, le panthéisme, le matérialisme et l'athéisme pouvant par conséquent l'accepter, tous s'en accommodant réellement, on

voit bien qu'en dépit de ses modifications successives toute l'argumentation n'a guère plus de valeur encore qu'à son début.

On lui a donné d'autres formes et peut-être de plus heureuses, du moins de plus populaires, et nous allons les examiner à leur tour avec grande sympathie, car cet argument offre plus de charmes et de clarté sous celles de ses formes qu'on appelle physico-théologiques.

Un ordre admirable règne dans l'univers. S'il ne s'y révèle pas à tout le monde au premier abord, du moins il se découvre à la réflexion intelligente. La science le montre d'ailleurs avec une telle précision que l'astronomie et la physique générale sont au nombre des études qui donnent sur l'existence d'un Dieu parfaitement sage les leçons les plus éloquentes. Dans le jeu des phénomènes, des forces et des lois de l'univers, tout annonce un but admirable ; et si ce but n'est pas évident pour le vulgaire, pour qui le soleil tourne encore autour de la terre, afin d'en éclairer et d'en échauffer tous les côtés, il est d'une évidence frappante pour la raison éclairée. Pour elle se révèlent derrière les apparences des idées et des desseins dont la réalisation demandait une intelligence suprême, un ensemble de combinaisons qui n'ont pu être conçues que par cette pensée divine, ce Noûs, dont la découverte par Anaxagore est la plus grande gloire de la philosophie ionienne. Aussi cette brillante conception du philosophe de Clazomène a-t-elle subjugué le monde

en arrachant les écoles à une physique grossière, à une métaphysique sensualiste. La transformation qui en est résultée dans le naturalisme polythéiste et qui a préparé la ruine de ses erreurs les plus chéries, a pu affliger le vulgaire en substituant aux forces cosmiques, partout érigées en divinités, une théorie spiritualiste. Elle a pu faire dire au peuple, avec une grande irritation, qu'on voulait lui imposer un principe nouveau, une croyance contraire aux dogmes admis, en un mot une sorte d'athéisme. A ce titre, l'enseignement d'Anaxagore, celui de Socrate et celui de Platon, qui démontraient la nécessité d'une intelligence suprême, a pu être mal accueilli dans les rues. Mais cet enseignement était trop vrai pour ne pas triompher dans les écoles. Aussi l'ont-elles suivi à Rome comme à Athènes. Et saint Paul vint, à son tour, présenter le même argument dans la philosophique cité. « Le Dieu que je vous annonce, dit-il, a fait le monde et toutes les choses qui y sont. Il est le Seigneur du ciel et de la terre (l'univers). C'est lui qui donne à tous la vie, la respiration et tout, afin qu'ils le cherchent et voient s'ils ne pourraient en quelque sorte le trouver et le toucher, n'étant pas loin de nous. En effet, par lui nous avons la vie, le mouvement, et l'être. » (Act. XVII.)

Le christianisme fit goûter cet argument aux peuples, sans qu'il en demeurât moins cher à la philosophie. Des penseurs éminents et savants dans l'étude de la nature, Bacon, Derham, Reimarus et Bonnet, le

trouvèrent fait pour les esprits les plus élevés. La théologie chrétienne se montra longtemps ravie d'une conception qui avait irrité la théologie païenne ; et, sous la plume de Fénelon, cet ordre d'idées que l'Angleterre appelle physico-théologiques enfanta les pages les plus éloquentes que la langue française possède sur la main du Créateur empreinte dans ses œuvres. Encore aujourd'hui on ne saurait trop se laisser aller au plaisir de goûter l'ascendant de ces conceptions à la fois si hautes et si pures. Kant lui-même, Kant qui a fait avec tant d'austérité le bilan des preuves pour et contre l'existence de Dieu, n'a pu s'empêcher de dire que celle-là méritait d'être toujours rappelée au respect de tous, comme la plus ancienne et la plus claire; comme celle de toutes qui convient le mieux à la raison de la plupart des hommes, en ce qu'elle vivifie l'étude de la nature et qu'on y puise des forces toujours nouvelles.

Toutefois, cet ordre d'idées n'a rien d'impérieux, d'absolu, de propre à forcer la soumission. Au contraire, il a son côté faible, en ce qu'il ne nous révèle qu'un Dieu imparfait, tronqué, uniquement exigé pour le monde physique. Or, ce n'est pas un demi-dieu, un dieu relatif, une intelligence ordonnatrice de la matière, que veut la logique des âmes religieuses ; ce qu'elle exige, c'est un Dieu complet, parfait. C'est un Dieu spirituel que demande le monde spirituel, c'est un Dieu moral que demande la raison

seule; car s'il était dans l'intelligence seule, on pourrait le concevoir existant dans la réalité, c'est-à-dire, le concevoir plus grand encore, ce qui va contre la supposition. Donc ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être pensé, est dans l'intelligence et dans le fait. Dès qu'il est conçu, il existe. Si l'être au-dessus duquel on ne saurait rien imaginer pouvait être regardé comme n'étant pas, cet être sans égal ne serait déjà plus celui au-dessus duquel on ne peut rien concevoir. La contradiction est évidente. Il y a donc vraiment un être au-dessus duquel on n'en saurait élever un autre, et qui par là est conçu comme ne pouvant ne pas être. Cet être, c'est toi, ô Dieu!» *Et hoc es tu, Domine, Deus noster!* (Anselme, de Fid. Trin., c. II, ed. Gerberon, p. 42.)

On a souvent critiqué cet ordre d'idées, et c'est avec raison qu'on en a montré la portée purement scolastique. Son célèbre auteur, qui l'a développé sous plusieurs formes (v. son Proslogion et son Monologion); lui attribuait une sorte d'omnipotence; mais dès le moyen-âge ceux-là même qui doutaient le moins de l'existence de Dieu en reconnaissaient l'insuffisance. Pendant que saint Anselme, dans le sentiment de sa force, s'écriait encore par allusion au langage du psalmiste : L'insensé lui-même n'a pas dû dire en son cœur : « Il n'est point de Dieu, » un religieux de Marmoutier (près de Tours), Gaunilon, qui d'ailleurs trouvait le Proslogion de saint Anselme un écrit

magnifique, lui répondit très-naïvement, qu'au contraire l'insensé a dû le dire, précisément parce qu'il est insensé (*Liber pro insipiente*). Toutefois saint Anselme demeura si plein de sa théorie qu'il ne cessa de la reproduire dans ses pages, et son *Traité de la Trinité* a entr'autres l'avantage de la donner sous sa forme la plus brève. « Beaucoup de choses sont bonnes ; elles le sont par une seule chose suprême : Dieu est donc l'existence par laquelle sont toutes les autres. On ne peut pas ne pas avoir cette notion et on ne peut pas même concevoir l'absence, la non-existence de Dieu. Un être dont la non-existence ne se conçoit pas, existe nécessairement. »

Malgré tous les efforts de saint Anselme, son argument fut bientôt abandonné par le moyen-âge, et la Renaissance le laissa dans l'oubli où il était tombé. Il fut repris par Descartes, Fénelon, Bossuet et Leibnitz, qui le remanièrent à leur façon. Pour le fortifier, ils insistèrent tour à tour sur la notion du suprême, du parfait, de l'infini. Cette notion se trouvant dans l'intelligence humaine, doit impliquer une existence absolue et éternelle, puisque dans tout l'univers rien ne serait parfait sans cela. Tous les autres êtres étant dépendants et contingents, Dieu est, par cela seul qu'il est seul parfait ; il est, car il faut qu'il soit.

« J'ai l'idée du parfait, l'idée de l'infini, dit Descartes ; elle ne vient pas de moi, donc elle a été mise en moi par un être qui a toutes les perfections dont

j'ai les idées. La même faculté qui me donne le moi, me donne aussi Dieu comme un être infini. Je ne puis pas ne pas penser Dieu, ni le penser autrement qu'existant. L'existence se déduit donc de la notion. » (Médit. 5me.) Puis, ailleurs encore, Descartes combinant l'idée de la perfection avec celle de la causalité arrive à conclure que nous sommes faits par autrui, par la raison que si nous étions nos propres auteurs, nous nous serions donné toutes les perfections dont nous avons l'idée.

Mais on ne peut se défendre d'une sorte d'étonnement à cette argumentation, qui est d'école plutôt que de saine philosophie.

Renchérissant un peu sur le maître, Fénelon dit que la vérité de nos idées demande Dieu (De l'existence de Dieu, p. 190 et 191); que l'idée de Dieu est si nécessaire qu'elle est la garantie et la caution de toutes les autres. Elles doivent être vraies; car Dieu ne saurait nous tromper. Or, si Dieu est la garantie de nos idées, il est nécessairement lui-même. « Sans doute, si. » Mais si Dieu garantissait nos idées, elles seraient toujours vraies ; elles ne nous tromperaient jamais ; or tous les faits donnent à cette théorie un démenti qui en démontre la vanité. Ne nous arrêtons donc pas à faire remarquer que le cartésianisme pur devient sous cette forme une sorte de scolasticisme pur.

C'est Bossuet qui tire de l'idée de la perfection le parti le plus brillant et qui commente le mieux saint

Anselme. « On dit le parfait n'est pas; le parfait n'est qu'une idée de notre esprit qui va s'élevant de l'imparfait qu'on voit de ses yeux jusqu'à la perfection qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est le raisonnement que l'impie voudrait faire dans son cœur insensé, qui ne songe pas que le parfait est le premier et en soi et dans nos idées, et que l'imparfait en toutes façons n'en est qu'une dégradation. Dis-moi, mon âme, comment entends-tu le néant, sinon par l'être? Comment entends-tu la privation, si ce n'est par la forme dont elle prive? Comment l'imperfection, si ce n'est par la perfection dont elle déchoit? Mon âme, n'entends-tu pas que tu as une raison, mais imparfaite, puisqu'elle ignore, qu'elle doute, qu'elle erre et qu'elle se trompe? Mais comment entends-tu l'erreur, si ce n'est par la privation de la vérité; et comment le doute et l'obscurité, si ce n'est comme privation de l'intelligence et de la lumière; ou comment enfin l'ignorance, si ce n'est comme privation du savoir parfait? Comment, dans la volonté, le dérèglement et le vice, si ce n'est comme privation de la règle, de la droiture et de la vertu? Il y a donc primitivement une intelligence, une science certaine, une vérité, une fermeté, une inflexibilité dans le bien, une règle, un ordre, avant qu'il y ait une déchéance de toutes ces choses; en un mot, il y a une perfection avant qu'il y ait un défaut; avant tout dérèglement, il faut qu'il y ait une chose qui est elle-même sa règle,

et qui ne pouvant se quitter soi-même, ne peut non plus ni faillir ni défaillir. Voilà donc un être parfait; voilà Dieu, nature parfaite et heureuse. Le reste est incompréhensible et nous ne pouvons pas même savoir jusqu'où il est parfait ou heureux; non pas même jusqu'à quel point il est incompréhensible. D'où vient donc que l'impie ne connaît point Dieu, et que tant de nations ou plutôt toute la terre ne l'a pas connu, puisqu'on en porte l'idée en soi-même avec celle de la perfection? D'où vient cela, si ce n'est par un défaut d'attention et que l'homme livré aux sens et à l'imagination ne veut pas ou ne peut pas se recueillir en soi-même, ni s'attacher aux idées pures dont son esprit, embarrassé d'images grossières, ne peut porter la vérité simple. »

Leibnitz s'élève également par-dessus la pensée de Descartes à celle de saint Anselme; mais ce n'est pas pour la faire valoir beaucoup, c'est pour la faire aboutir au doute, car il fait peu de cas de l'argument ontologique, aimant mieux l'argument cosmologique qu'il a mis en place. « On n'existe, dit-il, qu'autant qu'on est possible. Or, sans doute l'être parfait doit avoir l'existence, sans cela il n'est pas parfait. Mais n'y a-t-il pas contradiction dans la notion même de l'être parfait? Tant que cela n'est pas démontré, vous n'avez pas démontré que Dieu est, car il n'est, après tout, qu'autant qu'il est possible. »

Wolff, avec son très-bon esprit, sentit qu'il fallait

lever cette difficulté et crut n'avoir rien de mieux à faire que de montrer dans ses « Pensées raisonnables » qu'il n'y a pas contradiction dans l'idée d'un être parfait. « L'être parfait a toutes les qualités, dit-il; pour lui il n'y a aucune négation, aucune limitation; et cela n'implique pas contradiction. Si l'être qui a toutes les réalités est possible, il est réel, car l'existence est la plus grande réalité. Il est même nécessaire; car c'est l'existence nécessaire qui est le plus haut degré de l'existence. » C'était rentrer réellement dans l'idée de saint Anselme et donner à son argument toute la force possible; mais encore une fois, cette force n'est pas toute puissante.

IV. — *Les preuves éthiques. — Appréciation de toutes les preuves.*

Il y a deux preuves qu'on appelle éthiques et dont l'une est essentiellement historique, mais qu'en France nous appelons morale, et dont l'autre est réellement éthique, mais qu'en Allemagne on appelle métaphysique.

La première, c'est ce fait, que toujours et partout, l'espèce humaine, sous une forme ou une autre, a cru qu'un être spirituel, puissant et sage, a produit les mondes et en gouverne les existences.

Tirée d'une donnée aussi essentielle et aussi générale, cette considération est assurément d'une grande

autorité; mais ce n'est pas un argument philosophique, et la critique a le droit, le devoir même, d'examiner sur quoi est fondée cette conviction générale qu'on invoque. Est-ce une simple erreur, une vaine illusion? Ou bien est-ce une idée innée dans notre espèce et émanée de l'être parfait, un sentiment primordial faisant partie de la vie de l'âme, une illumination naturelle et immédiate de l'esprit humain par l'esprit divin, ou bien enfin une création de la raison, une présomption, une divination de la foi?

Chacune de ces questions est également grave, et toutes ensemble elles constituent le problème le plus difficile à résoudre; car en dernière analyse, on ne saurait le nier, l'idée de Dieu a une de ces origines qui demeurent voilées à la raison. La valeur de l'argument fondé sur l'autorité, si universelle qu'elle soit, souffre donc naturellement du mystère qui plane sur la naissance de cette idée. Toutefois, personne ne résiste à tout le monde, et Cicéron est l'interprète parfait de la preuve historique dans ces termes si incisifs : « Nulla gens tam immansueta, tam fera, quæ non Deum habendum esse sciat. » (De leg. I, 8.) Sans doute, il n'est pas d'une sévère philosophie d'adopter un dogme sur l'autorité de qui que ce soit, mais il faut reconnaître que celle du genre humain tout entier est d'un poids immense.

On objecte qu'à certaines époques de l'humanité, des erreurs graves ont été plus ou moins générale-

ment professées en son sein. Mais ce qui distingue toutes ces erreurs de la vérité en question, c'est qu'avec le temps elles se sont toutes affaiblies et enfin évanouies, tandis que la vérité qui nous occupe s'est dessinée toujours plus nette et plus forte depuis qu'elle a été donnée à la conscience humaine ou conquise par elle. De siècle en siècle, la théorie de l'existence de Dieu devient plus riche et plus belle, et chaque progrès de la civilisation y amène une idée nouvelle ou une forme plus digne. Et certes, si le fait de son empire universel n'est pas un argument philosophique, c'est du moins une considération morale de la plus grande importance.

Sous sa deuxième forme, la preuve vraiment éthique, donnée pour la seule bonne, par le chef de l'école critique, Kant, est tirée d'une notion de la raison, celle du bien suprême, à laquelle correspond un fait de conscience qui en est inséparable, l'amour de ce bien.

La notion de la raison sur le bien suprême demande un auteur qui soit le principe de la justice et le législateur des êtres libres. L'amour du bien demande un appréciateur ou un juge absolu qui soit le rémunérateur du bien et le vengeur du mal. Ce principe, auteur de la justice, et ce juge, rémunérateur du bien et vengeur du mal, ne peut pas ne pas exister; car s'il n'existait pas, ce qui est dans notre raison pratique n'y serait pas; or, cela y est; donc il existe, et cela si

bien, que nous sommes forcés de croire en lui dès que nous croyons en nous.

Kant, qui a donné à cette argumentation sa forme la plus précise, n'en est pas le créateur, mais il croyait l'être, et il y attachait un tel prix qu'après avoir montré d'abord, qu'aucune des démonstrations antérieures n'était décisive, il se plut à parer celle-là de toute la richesse de son génie abondant et subtil. Il la qualifia d'unique preuve possible (Der einzig moegliche Beweis vom Daseyn Gottes). Mais le fait est que le genre humain serait fort à plaindre si cela était vrai, car cette preuve est loin de jouir encore de la faveur qu'elle obtint un moment, et il est évident que Kant, loin de l'avoir inventée, l'a trouvée dans Platon, dont l'éthique est fondée sur l'idée du bien suprême. Platon l'a même développée avec amour et de manière à y comprendre un peu par avance les idées de Descartes, de saint Anselme et de Kant. En effet, voici son argumentation substantiellement formulée : « Nous éprouvons un besoin d'aimer le beau et notre sentiment veut, pour se satisfaire, un beau infini, parfait ; du moins rien d'imparfait, de fini ne peut le satisfaire. D'où nous vient ce sentiment, si ce n'est de celui qui est lui-même le bien et le beau dans son essence, la source de toute admiration et de tout amour ? Aussi l'amour et un autre mobile, la raison dans ses fonctions les plus hautes, la dialectique, sont les deux ailes sur lesquelles l'âme s'élève

à la contemplation de l'absolu, du beau, du parfait.»

Non-seulement cet argument est la base de toute la morale de Platon, mais il est aussi celle de la morale de saint Augustin et de la théologie mystique de plusieurs docteurs du moyen-âge, surtout de saint Anselme, sans parler de quelques philosophes modernes.

Kant s'est donc trompé lui-même le premier en développant avec tant de chaleur et en s'exagérant avec tant d'illusion la valeur d'un ordre d'idées aussi ancien et qui ne vaut ni plus ni moins que plusieurs autres. Peut-être même il aura un sort moins heureux; car il a le défaut de reposer sur une distinction qui est essentiellement scolastique, celle de la raison théorique et de la raison pratique. En effet, c'est à la raison pratique, ce n'est pas à la raison théorique qu'appartient, selon Kant, la notion du bien ainsi que l'amour du bien. Mais toute cette distinction est purement scolastique : nous n'avons qu'une seule et même raison. Et inadmissible est cette prétention de Kant, que Dieu considéré comme Être des êtres, comme la cause et la providence du monde, est une pure hypothèse dont la démonstration est impossible, tandis que nous sommes obligés de croire en Dieu considéré comme principe de toute justice, comme législateur des êtres libres, comme rémunérateur du bien et vengeur du mal.

En général, il ne faut se faire illusion sur la valeur pratique d'aucun des arguments pour l'existence de

Dieu. Leur importance réelle et le rôle qu'ils jouent sont en raison inverse de leur élévation, de leur subtilité ou de leur profondeur. Les moins puissants auprès de la majorité des esprits, ce sont précisément les plus métaphysiques. Et des philosophes très-religieux ont reconnu eux-mêmes, sinon la faiblesse, du moins l'impuissance obligatoire des raisonnements qui avaient paru les plus irrésistibles à d'autres philosophes religieux. Ainsi la subtilité de saint Anselme a été loyalement et ingénieusement proclamée par Fénelon, dont la critique est d'ailleurs si bienveillante qu'elle équivaut à un éloge. « Que les hommes accoutumés à méditer les vérités abstraites et à remonter aux premiers principes, connaissent la Divinité par son idée, dit-il, c'est un chemin sûr pour arriver à la source de toute vérité. Mais plus ce chemin est droit et court, plus il est rude et inaccessible au commun des hommes, qui dépendent de leur imagination. C'est une démonstration si simple qu'elle échappe par sa simplicité aux esprits incapables des opérations purement intellectuelles. Plus cette voie de trouver le premier Être est parfaite, moins il y a d'esprits capables de la suivre. »

Les autres preuves, sans être aussi subtiles, partagent à des degrés divers le sort final de celle de saint Anselme. Malgré le tribut d'éloges que chacune d'elles peut recevoir dans sa nouveauté, non-seulement aucune ne force l'intelligence au moment de son apparition,

mais peu à peu toutes vieillissent comme autant de formes destinées à se remplacer les unes les autres dans le ministère qu'elles exercent auprès du genre humain. La valeur de chacune d'elles dépend de la situation des peuples, de leurs lumières, de leurs sentiments. De même que l'art n'existe que pour les âmes esthétiques, et que la musique, par exemple, ne vaut que pour ceux qui ont de l'oreille, les vérités religieuses n'ont de valeur que pour les esprits qui sont en état de les comprendre et en disposition de les aimer, en un mot qui ont de l'intelligence et de la foi. De là vient que c'est tantôt telle, tantôt telle autre qui fait fortune. Toutefois, les diverses preuves se tiennent et s'appuient si bien que leur puissance réunie a toujours prévalu d'une manière éclatante sur toutes les objections, soit populaires et simples, soit scolastiques et sceptiques. Ces preuves sont des considérations philosophiques très-élevées, des méditations religieuses de la plus haute importance, et le fait est que, même quand elles ne sont pas présentées sous la forme de syllogisme, la raison n'y résiste pas. C'est à cause de leur valeur essentiellement religieuse, que c'est le plus religieux des philosophes qui les a présentées avec le plus d'éloquence et de persuasion, j'entends Fénelon.

En général, il en est de ces preuves comme de celles de l'immortalité de l'âme : chacune, prise isolément, peut se réfuter ; réunies toutes ensemble, non-seule-

ment elles se renforcent, mais elles complètent l'idée de Dieu et la rendent aussi puissante de vérité que de clarté. Pour les êtres moraux, elles portent le caractère d'une autorité à ce point irrésistible que l'existence de Dieu est pour eux réellement démontrée.

L'existence de Dieu est d'ailleurs donnée immédiatement à l'âme, et quand elle serait indémontrable pour l'intelligence, elle serait un objet de foi pour le sentiment. Peut-être elle est si peu démontrable précisément par la raison qu'il est inutile de la démontrer, vu qu'il est si aisé, si simple et si naturel de la saisir, l'intelligence suprême étant aussi la suprême intelligibilité. « Si quelqu'un me demande, dit Fénelon, comment est-ce que Dieu se rend présent à l'âme, quelle espèce, quelle lumière, quelle image nous le découvrent, je réponds qu'il n'a besoin ni d'espèce, ni d'image, ni de lumière. La souveraine vérité est souverainement intelligible ; l'être par lui-même est par lui-même intelligible. L'Être infini est présent à tout. » (p. 234, 315.)

De ce que ces preuves ne forcent pas l'intelligence, on a voulu inférer qu'elles ont une valeur purement subjective, et que ce caractère leur vient précisément de ce qu'elles manquent d'objectivité en elles-mêmes.

Mais, au contraire, si l'idée de Dieu éclate en nous, c'est parce qu'elle vit en nous, qu'elle constitue le fonds même, la substance de notre raison ; et si l'existence de Dieu ne peut pas, comme une vérité de second ordre, se déduire d'une autre, c'est que toute

vérité déduite, toute conclusion a moins d'étendue et participe de la vérité absolue à un moindre degré que les prémisses, la source d'où on la dérive.

La foi en Dieu n'étant ainsi le fait ni de l'observation, ni de l'induction, ni de la déduction ; cette croyance ayant pour objet une vérité première et formant une idée fondamentale de la raison, toutes les preuves peuvent se résumer en une seule, celle qui se trouve déjà dans Platon, c'est-à-dire, l'existence et la nature de la raison elle-même. Si toutes nos idées et la faculté des idées elles-mêmes, l'intelligence, ne sont qu'une participation des idées éternelles, l'existence de Dieu, le siége de ces idées, est prouvée par la seule existence des nôtres, par celle de notre raison.

C'est parce que l'existence de Dieu est donnée dans le plus incontestable de tous les faits, l'existence de notre raison elle-même, qu'elle a rayonné partout, dans toutes les âmes, dans tous les sanctuaires, dans toutes les écoles. Comme donnée immédiatement dans la conscience humaine, l'idée de Dieu a été surtout proclamée par les penseurs d'un grand développement religieux : Socrate et Platon dans l'antiquité, Pascal et Fénelon aux beaux jours de notre philosophie moderne.

De nos jours, deux philosophes allemands, Jacobi et Baader ont insisté non-seulement sur le caractère immédiat de la foi en Dieu, mais encore sur la faculté de saisir par l'intuition celui qui est à la

fois le principe et le principal objet de cette faculté, théorie séduisante qui n'est pas neuve sans doute, mais qui est à peine indiquée ailleurs et qui est à ce point entraînante qu'elle se trouve reflétée jusque dans les pages des métaphysiciens critiques, adversaires naturels des penseurs croyants.

On a produit naguère parmi nous une preuve qui a sur toutes les autres le mérite d'une grande simplicité. Les vérités universelles et nécessaires, vérités qui ne sont pas des lois générales que notre esprit tire par voie d'abstraction des choses particulières (qui sont essentiellement relatives et contingentes, et ne peuvent renfermer ni l'universel, ni le nécessaire), ne subsistent point en elles-mêmes. Elles ne seraient ainsi que de pures abstractions, suspendues dans le vide et sans rapport à rien. La vérité, la beauté, le bien sont des attributs. Il n'y a pas d'attributs sans sujet, et les trois attributs qu'on vient de nommer étant des absolus, leur substance ne peut être que l'Être absolu. » Cela est d'une simplicité admirable ; mais on a montré d'une manière qui ne souffre pas de réplique, non pas que les vérités universelles sortent de l'expérience et de l'analyse, cette démonstration n'est pas fournie, mais bien que le mot vérité est pris dans cette argumentation en deux acceptions différentes, d'abord dans celui de rapport nécessaire et ensuite dans celui de connaissance de ce rapport ; que dans le premier il n'implique nullement l'idée d'un sujet connaissant, et que s'il impli-

que cette idée dans le second, la conclusion n'en est pas moins vicieuse, puisque les deux prémisses ne sont liées que par une équivoque. Il faut donc reconnaître, non pas comme on l'a dit, que toute cette théorie repose sur des fautes de langue, mais bien qu'elle se fonde sur une véritable confusion d'idées, ce qui est une faute de logique.

Les différentes preuves de l'existence de Dieu, dit un théologien philosophe, ne marquent guère que les différents degrés par lesquels l'esprit s'est élevé à la connaissance de Dieu en dehors de la révélation, et les arguments ne font que résumer d'une manière logique les voies plus ou moins lentes que l'on a suivies. Il en est deux principalement qui mènent l'homme à Dieu et à la science de son être : l'étude du monde et l'étude de soi. L'étude du monde se réfléchit dans la démonstration cosmologique et la démonstration théologique ; l'étude de soi se reproduit dans la preuve ontologique et la preuve éthique. Mais aucune de ces voies ne mène à la véritable connaissance de l'Être divin, tant que lui manquent les témoignages de la révélation que le christianisme réveille en nous et autour de nous. (Martensen, Dogmatique chrétienne, 3e édit. p. 94.) Et ce n'est pas là une simple assertion de théologien. C'est un fait, que la religion chrétienne a versé dans le sein de l'humanité et dans la science théologique une sorte d'intuition de Dieu et une intimité avec Dieu telles que Jésus-Christ a pu dire

en toute vérité : « Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils l'a révélé. » La science chrétienne est d'autant plus directe, plus positive, plus en possession de l'Être divin, qu'elle ne le cherche pas, ne le prouve et ne le démontre pas, qu'elle l'a, qu'il a toujours été dans la conscience *du peuple de Dieu*. (Ev. de saint Jean I. 1. — Épître aux Hébreux I, 1.) Il est de ses textes qui semblent rappeler, les uns la preuve physico-théologique (Actes 14, 17. Rom. I, 20); les autres la preuve ontologique (Rom. I, 19, 32. Actes 17, 24) ; d'autres encore la preuve éthique (Rom. II, 14). Mais si cela est, c'est sans dessein aucun. Pour le christianisme, la preuve de l'existence de Dieu est une démonstration inhérente à l'esprit de l'homme et à sa puissance naturelle (ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως). V. Hahn, die Theologie des Neuen Testamentes, Dasein Gottes, t. I, p. 75.

Pour concilier au théisme les suffrages des grands de la terre, on a démontré quelquefois l'avantage ou la nécessité du dogme de l'existence de Dieu pour assurer l'éducation et le gouvernement des peuples. Inspirées par les sentiments les plus honnêtes, ces considérations pédagogiques et politiques n'ont toutefois de valeur réelle qu'autant qu'elles sont appuyées sur la nature essentiellement éthique de l'homme ; et alors elles ont sur certains esprits autant de puissance que les autres. Il est d'ailleurs tout simple que la majesté divine, que le maître de tout et de tous reçoive

des hommages de toute nature, et que chacun se plaise à le montrer où il le trouve.

Il faut le dire, en fin de compte : sur toutes les preuves de l'existence de Dieu, si fortes ou si claires qu'elles soient, pèse une sorte d'obscurité tant qu'elles ne sont pas suivies et éclairées d'une saine théorie de la nature et des attributs de l'Être des êtres. C'est que, si elles répandent sur lui quelques lumières, si elles donnent l'idée de cause et l'idée d'être absolu, elles ne font connaître néanmoins qu'une sorte d'abstraction ; et si elles ne laissent pas de doutes dans les intelligences sur le fait qu'un Dieu existe, elles y laissent le vague sur cette question capitale : Quel est-il ? D'ailleurs cette circonstance, que la plupart d'entre elles sont acceptées par les systèmes les plus divers, montre combien sont vagues et vides des théories qu'à la seule exception des athées, tous les philosophes peuvent accepter : naturalistes, déterministes, panthéistes. Comment un Dieu aussi inconnu et si peu défini qu'il convient à des doctrines que je repousse, saurait-il convenir à la mienne ? Tous ces arguments si subtils et si élevés que nous venons d'étudier, ont en effet ce sort, qu'en passant de leur ensemble à l'étude de Dieu lui-même on s'aperçoit avec douleur qu'une bonne démonstration de l'existence d'un Être suprême est non-seulement une œuvre très-abstraite, mais encore une œuvre très-défectueuse, très-obscure, vu qu'elle ne fournit pas au sujet de Dieu ce qui

importe. Ce qui importe, c'est de le connaître, c'est de savoir ce qu'il est en lui-même, ce qu'il est pour la création, et surtout ce qu'il est pour nous.

Sous ce point de vue aussi l'Évangile est philosophe sans le vouloir.

L'Évangile, qui ne démontre pas l'existence de Dieu, la suppose connue par les œuvres, par les manifestations de Dieu, auxquelles la raison n'a pas dû résister. Selon l'Évangile, Dieu a été peu connu, mal connu, ou bien il est resté inconnu (Ev. de saint Jean I, 18; F. 1 Épître aux Corinth. I, 21), et ce n'est pas à démontrer son existence qu'il faut s'attacher, c'est à faire bien connaître ce qu'il est.

CHAPITRE III.

La nature et les attributs de Dieu.

I. — *De la nature de Dieu.*

Quand l'existence d'un Dieu est démontrée d'une manière générale, l'esprit ne possède encore que l'existence d'un être abstrait, principe, cause ou auteur de tout, Être suprême en un mot, mais vide de tout attribut spécial. Aussi, quelque précieuse que puisse être cette étude fondamentale, elle est essentiellement préliminaire, et immédiatement après elle il en faut faire une autre beaucoup plus directe. Et si elle n'est pas plus importante, elle est du moins plus décisive, puisque seule elle donne une valeur réelle à la première en apportant une figure déterminée à l'Être qu'on a constaté. Cette étude est celle de la nature de Dieu et de ses attributs.

En effet, par la connaissance de ce que Dieu est, et surtout de ce qu'il nous est à nous, la démonstration philosophique ou spéculative de son existence change de nature ; elle acquiert pour l'âme un tel prix, elle lui inspire un intérêt si clair et si net qu'elle prend tous

les caractères d'une vérité nouvelle. Les preuves deviennent d'autant plus fortes qu'elles nous deviennent plus personnelles, c'est-à-dire que les études sur ce qu'il est à tous nous expliquent mieux ce qu'il veut que nous lui soyons. L'existence de Dieu est d'autant mieux comprise, qu'elle est plus rapprochée de nous, et que la nôtre est plus engagée dans la sienne. Sous ce rapport, l'anthropologie sérieuse et complète est bien véritablement le meilleur flambeau de la théologie. Du moins la théologie prend sa forme la plus positive et la plus précise quand elle s'éclaire et se corrobore de toutes les affections de l'homme, comme elle en embrasse et en domine toutes les destinées.

Mais jusqu'à quel point est-il permis à la bonne métaphysique d'écouter ainsi l'homme sur son Maître, et de consulter non-seulement les idées de sa raison, mais encore les inspirations de son cœur? Jusqu'à quel point la science de Dieu peut-elle tenir compte des vœux et des espérances de l'homme? N'est-ce pas livrer la théologie à la poésie que d'en faire dépendre les théories du caprice de nos intérêts ou de nos affections? Sans doute, une théologie aussi empreinte d'humanité pourra être plus touchante, mais en sera-t-elle plus vraie?

On répond que non, et l'on en cite pour preuve une chose frappante. On cite ce fait, que le langage de la religion qui s'adresse de préférence aux émotions de l'âme, et ne parle de Dieu qu'autant qu'il se fait

aimer ou craindre, est plus touchant que lorsqu'il s'adresse à la seule intelligence, mais qu'alors il ne donne d'ordinaire que des idées fausses. Et il est très-vrai que si la religion traite les mêmes questions que la philosophie, ses enseignements, plus oratoires, ont dans sa bouche une force qu'ils n'ont pas dans le langage plus sévère de la philosophie ; que l'effet des sermons les plus médiocres est plus grand que celui des plus belles leçons de métaphysique ; qu'ils vont encore plus au cœur et à l'imagination là où ils revêtent davantage les formes de la poésie ; mais que la vérité ne peut que perdre à ces altérations dictées par nos émotions. Néanmoins, tout cela n'est vrai que dans le cas où les émotions altèrent. Or, telle n'est ni leur mission véritable ni leur nature essentielle. Dans la règle, elles en ont une plus belle et plus auguste ; elles accompagnent les idées comme la chaleur accompagne la lumière, et si parfois elles troublent, souvent elles aident et achèvent ce que la pensée pure a eu la mission d'entreprendre et d'ébaucher. Le jeu des émotions n'est pas un vain jeu, et n'est pas naturellement un jeu dangereux. Loin de là, il est voulu pour des buts qu'elles seules font atteindre ; et si la puissance des chants sacrés, des psaumes de David, des hymnes du moyen-âge, des cantiques de l'Allemagne, surpasse non-seulement celle des plus sublimes leçons de métaphysique, mais encore celle des poésies profanes les plus magnifi-

ques, ce n'est pas pour appuyer l'erreur, c'est pour appuyer la vérité, que celui-là même qui est l'objet de ces chants a prêté leur puissance aux émotions dont l'hymne est le langage naturel. Sans cet accompagnement de chaleur, la vérité sévère, austère, ne serait que la vérité froide et glacée.

Toutefois, la théologie de forme poétique ou oratoire n'est pas de la science, et souvent l'exemple des âmes les plus pieuses atteste le mieux combien il importe que ce soit, en dernière analyse, la science elle-même qui nous instruise de Dieu. Les idées pures ne se trouvent que chez elle, et la théologie qui renonce à la science pour des hymnes, des sermons, des litanies, altère non-seulement la connaissance de Dieu, mais toutes les autres, l'anthropologie et la cosmologie à leur tête. La vraie science de Dieu, au contraire, apporte le jour partout.

C'est dire, en termes formels, qu'elle est une science. Et il faut bien l'ajouter, elle est la plus difficile des sciences. Qu'on en juge par la question qui est la première de toute la théologie, à savoir : Quelle est la nature de Dieu ?

Certes, c'est là, si simples qu'en soient les termes, le problème le plus accablant pour la raison. Et pourtant il faut l'aborder, il faut le résoudre autant que faire se peut, en l'état ou avec la lumière de chaque siècle, et non pas au nom de la poésie ou avec les paroles de l'éloquence, pour produire dans l'ima-

gination je ne sais quels vains fantômes, dans le cœur quelles stériles émotions, mais pour donner à la raison de saines et solides notions qui assignent à l'homme sa vraie place sous le soleil de Dieu. En effet, cette question n'implique pas toute la théologie seulement, et éclaire, quand elle est bien instruite, tous les attributs de Dieu ; mais elle illumine encore ses œuvres et ses rapports, choses sans lesquelles on ne sait rien dans l'univers, et choses qu'on ne peut connaître qu'autant qu'on connaît la nature de Dieu, telle qu'il nous donne de la saisir.

On appelle nature de Dieu, ce qui distingue, non pas ses manifestations, ses attributs et ses manières d'être, mais son être même de tout autre.

La métaphysique ancienne a beaucoup flotté et beaucoup erré sur ce sujet. La métaphysique moderne, sans affecter l'ambition de ne plus flotter ni errer, a une marche plus ferme. Elle conçoit l'Être divin sous cinq formes principales : 1° Comme existence purement absolue ; 2° comme substance universelle et unique ; 3° comme pensée absolue ; 4° comme causalité absolue ; 5° comme sujet absolu ou personnalité suprême.

De ces conceptions, les quatre premières ne nous donnent qu'un Dieu abstrait ; la cinquième contient seule un Dieu personnel et réel. Elle est donc, non-seulement préférable à toutes les autres, elle est la seule admissible pour l'être dont la vie exige un Dieu

personnel et réel. Mais quelle que soit celle de ces conceptions qu'on préfère, et chacune a ses défenseurs, de chacune, y compris la cinquième, il est difficile de faire jaillir des notions propres à nous révéler la nature de Dieu. Car autant il est facile de déterminer l'essence logique de Dieu, c'est-à-dire la nature de l'idée de Dieu, autant il est difficile de définir Dieu lui-même ou la nature de Dieu prise dans le sens rigoureux, c'est-à-dire quand il s'agit de la substance intime, de l'essence métaphysique de Dieu. Cette substance ou cette essence est non-seulement inconnue, mais elle est incogniscible ; elle est même inabordable à l'intelligence. La pensée humaine, si abondamment éclairée par l'intelligence divine sur ce qu'il est nécessaire qu'elle sache à ce sujet d'une manière générale, tombe dans l'obscurité dès qu'elle tente de s'élever au plus haut, ou se débat dans les contradictions dès qu'elle veut préciser l'infini. La nature de la Divinité a été dans tous les siècles le sujet des plus éclatantes méditations, toutes les littératures en rendent témoignage dans leurs pages les plus brillantes ; mais nulle part l'esprit humain n'est arrivé à la science sur cette question. Au contraire, s'il n'en est pas demeuré à son début, du moins plus il a cherché à comprendre l'essence divine, plus il a été effrayé de son incompréhensibilité, et plus il a dû se féliciter de son sentiment toujours agrandi de cette adorable grandeur. Car tous ses efforts n'ont pas été

stériles ; on ne médite pas infructueusement sur celui qui est toutes les perfections réunies. L'humanité s'est comme illuminée dans ces études, et le fini a pu entrevoir l'infini. Seulement elle n'a pu, elle ne peut saisir l'infini, et Fénelon a eu la parole au nom de tous les penseurs quand, s'adressant à Dieu, il s'est écrié avec une effusion toute pleine de son beau génie : « Vous êtes si grand et si pur dans votre perfection, » que tout ce que je mêle du mien dans l'idée que » j'ai de vous, fait qu'aussitôt ce n'est plus vous-» même. Je passe ma vie à contempler votre infini » et à le détruire. Je le vois, et je ne saurais en » douter ; mais dès que je le veux comprendre, il » m'échappe, ce n'est plus lui, je retombe dans le » fini. J'en vois assez pour me contredire et pour me » reprendre toutes les fois que j'ai conçu ce qui est » moins que vous-même ; mais à peine me suis-je » relevé que je retombe de mon propre poids... Ce » n'est pas un nuage qui couvre votre vérité, c'est la » lumière de cette vérité même qui me surpasse ; » c'est parce que vous êtes trop lumineux et trop » clair que mon regard ne peut se fixer sur vous. » (*De l'existence de Dieu*, p. 287.)

Rousseau à son tour dit avec sa raison austère : « Je » ne connais pas l'Être suprême auquel j'ai donné le » nom de Dieu, il se dérobe également à mes sens et » à mon entendement : plus j'y pense, plus je me » confonds. Je sais très-certainement qu'il existe, et

» qu'il existe par lui-même ; je sais que mon exi-
» stence est subordonnée à la sienne, et que toutes
» les choses qui me sont connues, sont absolument
» dans le même cas. J'aperçois Dieu partout en ses
» œuvres ; je le sens en moi, je le vois tout autour de
» moi ; mais sitôt que je veux le contempler en lui-
» même, sitôt que je veux chercher où il est, ce qu'il
» est, quelle est sa substance, il m'échape, et mon
» esprit troublé n'aperçoit plus rien. Pénétré de mon
» insuffisance, je ne raisonnerai jamais sur la nature
» de Dieu, que je n'y sois forcé par le sentiment de
» ses rapports avec moi. » (Émile, livre IV.)

« Qu'est-ce que Dieu ? dit un autre texte. — Loin
» de rien dire ici de l'Être suprême, gardons, en l'ado-
» rant, un silence profond : le mystère est immense,
» et l'esprit s'y confond : Pour dire ce qu'il est, il
» faut être Dieu même. »

Cela est très-vrai, et cependant Dieu veut être connu ; et non-seulement il veut que nous sachions ce qu'il nous est, il veut encore que nous entrevoyions ce qu'il est en lui-même, de sorte que ces textes si éloquents, on les taxerait volontiers d'un peu d'exagération, si l'on pouvait réellement exagérer la mystérieuse grandeur de Dieu. Le fait est que cette grandeur est insaisissable ; que Dieu a voulu rester pour nous dans un certain mystère. Mais il n'a pas voulu rester inconnu de nous. Il ne pouvait faire comprendre sa nature sans changer la nôtre ; mais il ne se dérobe entièrement ni à nos sens, ni

à notre entendement. Loin de là, tout son être éclate aux yeux de l'intelligence, et sa magnificence montre partout à ceux du corps qu'il a voulu se faire sentir à l'homme tout entier. Raison infinie, il a voulu se révéler à la raison finie, mais non point à elle seule, ni principalement à elle. Aussi, en nous le donnant, la spéculation purement métaphysique ne saurait-elle nous suffire. A peine Dieu est-il entrevu de l'intelligence, qu'il devient essentiellement pour nous objet d'une méditation affective, qu'on éprouve pour lui un sentiment de communauté mystique et d'affinité spirituelle. Et c'est aux âmes où cette affinité est le mieux sentie, cette communauté le mieux établie, qu'il se montre avec le plus de puissance. C'est là une des vérités sur lesquelles le christianisme insiste le plus et que les discours de Jésus-Christ mettent dans leur jour le plus éclatant.

Ils le font avec d'autant plus d'autorité que le Fils de Dieu révèle mieux non-seulement l'idée, mais encore la nature de Dieu. « C'est ici la vie éternelle, qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu et Celui que tu as envoyé. » (Év. de St Jean, XVII, 3.) Là est la vérité. Dieu et ce qu'il nous est demeure inconnu à qui ne le reçoit pas avec affection et amour; il demeure inconnu à qui n'est pas à Dieu, c'est-à-dire ne se donne pas à Dieu et ne s'unit pas à lui comme un Fils de Dieu. Dieu se révèle au contraire à ceux qui se donnent et s'unissent à lui comme lui est uni à ce

Fils, qui est venu le révéler, qui est venu faire connaître, même aux simples, celui dont Philon désignait encore l'essence comme *insaisissable, invisible, inconcevable, indémontrable.*

Mais de ce que Dieu n'est bien connu de nous que dans ses rapports d'affinité avec nous, il n'en résulte pourtant pas que nous ne le connaissions que par ces rapports et qu'en ce qu'il nous est à nous. Nous savons de plus ce qu'il est à l'univers et ce qu'il est sans rien tenir de l'univers entier, c'est-à-dire ce qu'il est par lui-même. Le connaître uniquement par ce qu'il est à notre égard, ce serait mettre un étroit anthropomorphisme en place d'un sublime théisme; et non-seulement la raison est en état de le concevoir autrement que pour elle, comme un fétiche orné de toutes les perfections; mais elle aime, elle veut comprendre Dieu dans lui-même. Jusqu'à un certain point il est même permis de dire que nous pénétrons sa nature. Et en effet, savoir qu'il est supérieur à tout ce qui est et à ce que nous connaissons de plus grand parmi ce qui est, ce n'est pas le connaître uniquement par ce qu'il n'est pas. On a souvent dit que nos idées sur ses perfections ne sont que la négation de nos imperfections transportée sur un être de raison. Mais si nos idées sur tout le reste sont positives, pourquoi donc seraient-elles négatives sur celui-là seul en qui il n'y a pas de négations? Toutes nos négations sur son compte ne sont au contraire qu'autant d'affirmations.

La science de nos rapports avec lui, rapports qui sont ceux d'êtres sensibles avec l'Être le plus intelligible, implique elle-même la science de sa nature jusqu'à un certain point. Et qu'on ne s'y trompe pas, nos rapports avec lui ne sont dans l'état normal de notre raison, l'objet d'aucun doute. Or, à l'égard de tout être avec lequel nous avons des rapports, nous avons nécessairement connaissance de ce qui, dans sa nature, répond forcément à ces relations, et nous ne connaissons véritablement les rapports de Dieu avec nous qu'autant que nous connaissons sa nature. Si nous ne savions pas que sa nature essentielle est en même temps la force absolue et la force libre, et qu'elle est libre à ce point que rien ne peut enchaîner sa volonté, nous ne saurions pas non plus, nous n'oserions pas affirmer un seul instant, qu'il gouverne notre destinée; nous n'oserions pas dire avec cette confiance qui est la certitude, que sa main nous mène selon nos besoins et ses miséricordes, que son œil suit partout et à tout jamais chacun de nos pas et de nos progrès, notre déclin et notre amendement; qu'en un mot, il est le même pour nous dans son inaltérable justice, malgré toutes les variations de notre conduite, toutes les fluctuations, toutes les chutes et tous les retours, qui se rencontrent dans la vie d'un être moral et libre.

On le voit, puisque toute la science de nos rapports avec Dieu se déduit si évidemment de notre science sur son être, et de l'idée que nous avons de sa nature

même, il n'y a rien de plus dangereux, de plus insensé que d'exagérer à plaisir notre ignorance de la nature de Dieu. Toutefois, on s'est quelquefois trop abandonné et trop avancé dans la voie, non moins dangereuse, d'une confiance téméraire. On n'a pas voulu se borner à déterminer la nature de Dieu autant qu'il nous a donné de le faire. Oubliant que nous ne savons rien si ce n'est d'une manière relative, brisée, limitée et colorée par ce prisme qu'on appelle l'intelligence humaine; oubliant que toute notre science est anthropomorphistique, on a voulu déterminer la nature de Dieu d'une façon précise, absolue, apodictique. « Savoir qu'il existe un Dieu, a-t-on dit, c'est déjà avoir pénétré profondément dans sa nature. »

En sens contraire, c'est là évidemment une assertion aussi exagérée que celles qui se complaisent dans la peinture de notre ignorance absolue. Ajouter en outre, comme on l'a fait, « qu'il ne nous manque plus qu'une méthode qui nous serve à opérer l'analyse de l'idée de Dieu d'une manière rigoureuse et scientifique, » c'est se livrer à une confiance plus pieuse que philosophique et s'exposer à l'inconvénient de n'avoir qu'une théologie subjective, qu'une théologie purement logique. Or, on l'a fort bien dit : Dieu n'est pas une abstraction, le sujet d'une définition logiquement bonne; loin de là, il est la cause des causes, la raison universelle et l'être tout parfait. Mais quand on a ajouté qu'à ce

seul titre il est déjà le Créateur et la Providence, on s'est fait illusion, puisqu'à tous ces titres ceux de cause, de raison, de créateur et de providence même, il n'est encore qu'un être abstrait, qu'un créateur, créature de notre conception. Direz-vous pour lui donner la réalité, que c'est là le Dieu de la conscience et que la conscience est infaillible ? Sans doute la conscience est infaillible, si quelque chose l'est en nous ; mais rien ne l'est, et la conscience bien interrogée, ne nous dit que ceci : C'est ainsi que je conçois Dieu. Et elle ne peut pas en dire davantage. La conscience n'est pas une source de connaissances ; elle ne nous rend que notre idée, et si notre idée de Dieu est une des quatre premières d'entre les cinq conceptions que nous avons données tout à l'heure, comme le résumé de la théologie dominante, jamais on ne ferait jaillir de son analyse un Dieu réel, un Dieu personnel. Et la cinquième elle-même, celle qui comprend Dieu comme la personnalité suprême, ne la fait pas connaître. En général, loin d'entrer profondément dans la nature de Dieu par la seule conception de son existence, on s'arrête évidemment à l'idée de cette existence. Quelle idée se faire de la nature d'une existence purement absolue ? (première conception.) Quelle idée se faire de la nature d'une substance unique et universelle ? (seconde conception.) Quelle idée se faire de la nature d'une pensée absolue ? (troisième conception.) Quelle idée se faire enfin de la nature d'une causalité suprême ?

(quatrième conception.) Il est donc évident qu'il ne suffit pas d'analyser notre idée de Dieu pour avoir sa nature: l'analyse de notre idée de Dieu n'est que celle d'une conception plus ou moins logique.

La nature de Dieu ne se reconnaît que dans l'analyse de l'essence de Dieu, de la substance divine; et celle-ci, nous l'avons dit, est inabordable pour notre intelligence comme l'est la chose la plus extérieure même de son être, c'est-à-dire, le mode de son existence.

Ce qui nous est donné sur Dieu répond d'ailleurs à ce qui nous est donné sur nous-mêmes. Notre essence même n'est pas abordable pour notre intelligence. Mais par les manifestations de notre âme nous connaissons suffisamment ses attributs, et de ses attributs nous inférons suffisamment sa nature pour pouvoir nous comprendre. Nous nous sommes à la fois un mystère et ce que nous connaissons le mieux. Dieu est à la fois pour la raison le plus grand des mystères, et ce dont il affirme l'existence, l'être et les attributs, la nature même avec le plus d'assurance. Il suffit pour se convaincre de l'incontestable réalité d'une science si sûre et d'une ignorance si absolue, d'examiner la notion la plus parfaite que nous croyons avoir de la nature de Dieu.

En effet, chacun dit volontiers, sur l'essence ou sur la nature de Dieu, qu'il est un esprit, et l'on ajoute, sur le mode de son existence, que ce mode est celui

d'un esprit. Mais que fait-on par ces définitions? Rien au premier abord. La nature ou la substance des esprits nous étant inconnue, loin de rien définir en disant que Dieu est esprit, nous le classons tout simplement dans la catégorie de l'inconnu. Toutefois, en y regardant de plus près, nous ne sommes pas aussi dupes des mots qu'on pourrait le croire. La notion de la spiritualité embrasse celle de l'immatérialité, et par conséquent celle d'un affranchissement complet de toutes les limites de matière ou d'espace. Elle embrasse la notion de la vie, car la conception d'un esprit mort impliquerait contradiction, la mort ne pouvant atteindre que le corps. Elle implique la notion de la vraie vie, de la vie conçue dans sa perfection, sa force et sa vigueur, sa puissance de manifestation, et par conséquent sa gloire créatrice. Elle implique enfin la notion de l'intelligence et de la science, sans lesquelles l'esprit ne se conçoit pas.

Cette notion de spiritualité a donc une portée réelle, et si elle ne nous révèle pas la nature de Dieu tout entière, elle est loin de ne pas l'aborder. Elle l'aborde même sous le point de vue le plus sûr et le plus fécond. C'est pour cela que les Saintes-Ecritures affectionnent le mot d'esprit (πνεῦμα) appliqué à Dieu. Et ce n'est pas pour elles un terme vide de sens. Au contraire, elles parlent de l'esprit de Dieu comme d'une source de vie et de puissance, et quand elles imposent à l'homme l'obligation de mener une vie

spirituelle à l'imitation de leur créateur, qui est esprit, elles lui imposent une série d'obligations très-positives, très-sublimes, et dont il se fait une idée très-nette.

Ici encore on court après l'objection et l'on dit, sur le fond même de la question, le mot *esprit*, que les Saintes-Écritures parlent le langage reçu sans en créer un autre; qu'elles prennent les locutions familières au peuple et n'improvisent pas de définitions pour les métaphysiciens. Cela est très-fondé, et cependant cela n'est vrai que dans de justes limites. Le fait est que la révélation s'est créé une terminologie à elle, une terminologie qu'elle n'a prise nulle part. Elle a tout créé, les idées et les mots; elle a spécialement établi la spiritualité de Dieu dans ces paroles si célèbres : Dieu est Esprit et veut être adoré en esprit et en vérité.

On a mille fois raison de dire qu'il ne faut pas faire une définition métaphysique d'une parole éthique, de ce grand mot : *Dieu est esprit, et veut être adoré en esprit et en vérité*. Dans ce mot Jésus-Christ combat les idées fausses d'un culte imparfait. Sa leçon est essentiellement éthique. Il déclare, sur la grande question du culte, que Dieu n'est pas un de ces êtres anthropomorphistiques, de ces faux dieux, qui prennent plaisir aux dons matériels, aux sacrifices pompeux et aux prières solennelles qu'on leur offre ; qu'il n'agrée notre culte qu'autant que c'est l'esprit qui le dicte, et

que la vérité des sentiments en sanctifie les cérémonies : qu'il rejetterait tout ce que le coupable lui présenterait de plus précieux et de plus magnifique avec le mensonge, l'hypocrisie ou la haine dans le cœur, et la fraude sur les lèvres. Être non charnel, être spirituel, être saint et pur, Dieu veut un culte spirituel, saint et pur ; voilà ce que dit Jésus-Christ : ce qu'il proclame, c'est une vérité morale, ce n'est pas une définition métaphysique. On a mille fois raison de dire tout cela. Mais il n'en n'est pas moins vrai que la parole de Jésus-Christ sanctionne, à l'occasion d'une question de culte, une opinion de philosophie, et qu'elle est devenue un principe de métaphysique pour la spéculation chrétienne.

La notion de la spiritualité de Dieu est donc loin d'être vide ou stérile. C'en est au contraire une des plus pleines et des plus fécondes, en métaphysique comme en éthique. Mais il ne faut pas s'exagérer la lumière qu'elle jette sur la nature de Dieu. Quand on dit que Dieu n'a de commun avec les corps, ni l'étendue, ni les dimensions et qu'il n'occupe pas d'espace et ne déplace rien ; quand on résume ces énumérations en un mot pour dire que Dieu est esprit, quelle est la portée réelle de cette notion. Que signifie la spiritualité de Dieu, et que veut-on dire, quand on pose sur la nature de Dieu cette affirmation, Dieu est esprit ?

Si positive que soit la forme de notre langage, tout

ce que cette théorie contient d'essentiel se réduit néanmoins à ceci, c'est que d'entre les attributs d'un corps, aucun ne convient à Dieu ; que ce qui distingue sa nature ou ce qui dans l'état actuel de la science la caractérise le mieux, c'est qu'elle a par excellence la réalité d'un esprit. Voilà bien tout ce que nous affirmons quand nous disons que Dieu est esprit, et la valeur du tout dépend de l'idée que nous avons des réalités d'un esprit. Ce sont ces réalités qu'il faut bien saisir. Elles sont grandes. Elles ne sont rien moins que la totalité des facultés spirituelles. Indéfinies dans l'homme, elles sont infinies, illimitées, immenses en Dieu. Ce sont les réalités des réalités, et ce n'est pas le cas d'en parler avec je ne sais quelle hauteur de compassion. On affirme que si, en disant Dieu est esprit, nous croyions dire quelque chose de plus caractéristique ou donner à Dieu un attribut de plus que lorsque nous disons, *Dieu est*, nous nous tromperions. On dit que les mots *celui qui est*, disent infiniment plus que les mots *Celui qui est esprit*. Fénelon lui-même a fait cette remarque (p. 215) : « *Celui qui est esprit* n'est qu'esprit, *celui qui est*, est tout être et est souverainement. Dieu n'est pas plus esprit que corps. » « Il est lui-même, dit encore Fénelon, tout ce qu'il y a de plus réel. Il a tout l'être du corps sans être borné au corps ; tout l'être de l'esprit sans être borné à l'esprit, et de même des autres essences possibles... L'Être infini ne pouvant être resserré dans aucune espèce,

Dieu n'est pas plus esprit que corps, ni corps qu'esprit (p. 243-246)... Au sens où l'Écriture appelle Dieu esprit, je conviens qu'il en est un; car il est incorporel et intelligent; mais dans la rigueur des termes métaphysiques, il faut conclure qu'il n'est non plus esprit que corps. S'il était esprit, c'est-à-dire déterminé à ce genre particulier d'être, il n'aurait aucune puissance sur la nature corporelle, ni aucun rapport à tout ce qu'elle contient, il ne pourrait ni la produire, ni la conserver, ni la mouvoir. » Mais toute cette correction a l'inconvénient de porter à faux. Personne ne s'est jamais imaginé qu'il ajoutait quelque chose à Dieu en le qualifiant d'Esprit. Ce qu'on a voulu, ce qu'on a cru faire, c'est d'avoir une vue plus pure, une conception plus vraie de sa nature, c'est de dire quelque chose de moins vague, de plus déterminé que le mot *est*, qui n'implique que l'*existence*, l'existence vide et froide, cette existence que le matérialiste ou le panthéiste peut proclamer tout aussi bien que le théiste et le spiritualiste. Et quoiqu'en dise Fénelon, la vraie métaphysique a raison d'insister sur l'idée que Dieu est esprit; la saine théologie est dans ce mot.

Seulement il faut se garder de croire qu'on définit exactement la nature de Dieu quand nous proclamons sa spiritualité. Loin d'avoir la science intime de l'être divin, nous n'avons que celle de ses attributs; et son essence est pour nous comme celle de toute chose,

comme la nôtre, un mystère où nous voyons assez clair peur marcher vers la vérité, pour avoir l'obligation de l'aimer et de la suivre; mais pas assez pour dire que nous tenons la vérité pure et entière. C'est ce milieu, ce demi-jour, ce clair-obscur qui est la condition de notre science, de notre foi et de notre vertu. Et cette condition est bien la loi, sinon de notre être à tout jamais, du moins celle de son existence présente. Car en rien, ni notre vertu, ni notre foi, ni notre science ne va jusqu'au bout, et quand nous parlons en particulier de la connaissance de Dieu, nous n'avons en réalité et que très-incomplètement encore l'idée de ce que nous voudrions en connaître.

Aussi tous les plus sages d'entre les penseurs éminents se gardent-ils bien de prétendre à ce qu'on peut appeler rigoureusement la science de sa nature. Et quand ils ne le disent pas expressément, leur réserve n'en est que plus grande. Prenons un illustre exemple. Bossuet, dans la Connaissance de Dieu et de soi-même, parle d'abord très-peu de Dieu, et même trop peu; ensuite il évite de traiter de sa nature. Ce qu'il en dit enfin ne concerne que les attributs divins. En général, on est moins avisé ou moins bien inspiré, et il arrive à beaucoup de philosophes et à beaucoup de théologiens de croire qu'ils parlent de la nature de Dieu, tandis qu'ils ne parlent réellement que de ses attributs. Un savant de nos jours se trompe à cet égard plus ouvertement que

d'autres (Lutz, Biblische Theologie, p. 41). Traitant de l'essence ou de la nature de Dieu en elle-même (vom Wesen Gottes an sich), il constate d'abord la personnalité et la supramondanéité (Uberweltlichkeit). Il dit que la personnalité embrasse la conscience, la volonté et la spiritualité. Mais d'abord la supramondanéité implique l'extramondanéité, et celle-ci exclut l'intramondanéité, ce qui est absurde, car un Dieu qui est au-dessus du monde et hors du monde, mais non pas dans le monde, n'est pas un Dieu. Ensuite, ni l'un ni l'autre de ces caractères ne nous font connaître Dieu. La supramondanéité offre essentiellement l'attribut de l'invisibilité. Or il saute aux yeux qu'en procédant de la sorte, en s'attachant à l'invisibilité comme à une qualité essentielle, on n'arrive pas à la théorie de la substance ou à la science de la nature de Dieu, et que ce que l'on étudie en réalité, ce ne sont que ses attributs les plus secondaires. La personnalité elle-même ne nous donne pas sa nature : elle n'en est que la libre disposition.

Les plus sages d'entre les penseurs s'abstiennent à la fois d'enseigner la nature de Dieu ou d'en scruter l'essence, et tout en se gardant de ces exagérations de notre ignorance, qui deviennent facilement des lieux communs plus propres aux déclamations oratoires qu'à l'investigation philosophique, ils s'attachent à l'étude approfondie des attributs divins, sachant bien que la pensée humaine n'arrive réellement à la

nature de Dieu que par ses attributs, et que ces derniers nous permettent quelques inductions très-positives sur la première.

II. — *Les attributs de Dieu.*

Du moment où l'on veut bien prendre les mots, la nature de Dieu, non plus dans le sens étroit d'essence ou de substance, ce qui amène des prétentions ambitieuses, mais en un sens plus large, celui de caractère distinctif ou exclusif, ce qui doit satisfaire la raison la plus exigeante, une bonne et sublime théorie sur cette matière peut être donnée. La nature de Dieu prise en ce sens peut réellement être induite de *ses attributs essentiels*. A la vérité la nature de Dieu ne saurait se toucher au doigt comme celle des êtres accessibles à l'expérience manuelle; mais elle s'établit aussi bien que la nature de l'homme et mieux que celle de tout autre être spirituel de l'univers, avec plus de précision et plus de certitude.

En effet, la connaissance d'un être, d'une substance, nous est donnée réellement jusqu'à un certain point dans ses attributs, ses qualités. En dernière analyse, les qualités ne sont pas des abstraits et des points de vue seulement, ce sont des éléments, ce sont des parties dont la substance est l'ensemble, la totalité indivise. Les qualités ne sont pas l'objet, mais elles représentent l'être analysé, divisé. On l'a dit, ôtez

toutes les qualités d'un objet, toutes ses manières d'être, il ne reste rien. La substance n'est quelque chose de réel, l'être quelque chose de positif, de distinct, de différent de tout autre que par ses attributs. Se figurer la substance d'un être ou d'un objet comme une sorte de véhicule uniquement fait pour porter les qualités, c'est se créer des choses purement imaginaires. La science de la nature, de la substance de Dieu, si l'on veut, nous est donc donnée autant qu'elle peut l'être dans la théorie de ses attributs, et sans parler même de la révélation, cette connaissance nous est départie en philosophie par deux voies différentes. Elle l'est par la voie de l'observation ou de l'expérience et par la voie de l'intuition directe dans les idées de la raison. Sans doute on a contesté tour à tour la réalité et la valeur de ces deux ordres d'idées, leur origine et leur naissance. (Voir M. Gratry, *De la connaissance de Dieu*, et la *Revue de l'Instruction publique*, année 1855, p. 470 et suiv.) Mais les contestations ne sont pas plus mortelles aux faits de la métaphysique qu'à ceux de la morale. Elles ne le sont qu'aux erreurs, aux faits imaginaires qui, n'importe dans lequel des deux camps opposés, veulent passer pour réels.

Ainsi, les rationalistes contestent bien aux empiristes l'idée, qu'on arrive à la conception de Dieu la plus parfaite qui soit possible, en lui donnant au plus haut dégré les attributs qui s'observent dans les

autres êtres moraux, et en dégageant de toute limitation ce que l'expérience découvre de général dans les choses particulières, de permanent sous la mobilité des phénomènes. Ils querellent, fort à leur aise, Bossuet lui-même d'avoir succombé aux séductions de cette science trompeuse, et d'avoir donné en théologie un exemple trop imité des dogmatistes faciles. Mais d'abord cette méthode est familière aussi aux philosophes, et aux plus renommés d'entre eux. Ensuite il n'est pas évident du tout que cette méthode n'aboutit point, puisque son assistance fait aboutir celle qui lui dispute la supériorité. Sans doute il n'est aucun des attributs de Dieu qui n'aille au-delà des conceptions auxquelles nous pouvons arriver en élargissant et en élevant au plus haut degré toutes les qualités que nous observons ; sans doute il n'est aucun de ces attributs qui ne nous dépasse nous-mêmes autant que l'infini dépasse le fini. Et ni nous ni les anges idéalisés nous ne fournirons jamais à la raison tous les éléments qu'il lui faut pour constituer la plénitude de la Divinité. Il ne faut donc pas nous borner à ce que suggère l'observation, cela est incontestable ; il faut, au contraire, demander secours et assistance aux conceptions les plus pures de la raison, bien convaincus que tout ce qu'elle nous pourra donner ne suffira pas encore. Mais puisque les idées de la raison, si absolues, si nécessaires et si supérieures qu'elles soient, n'éclosent pas d'elles-mêmes

et ne suffisent pas à elles seules, la vraie science, loin d'exclure soit la spéculation, soit l'expérience, reçoit des deux mains ce que chacune d'elles lui offre de plus pur. L'une des deux méthodes n'est pas plus philosophique que l'autre; aucune des deux n'est plus vulgaire que sa rivale ou sa compagne, compagne forcée, nécessaire, si ignorée, si méconnue qu'en soit l'existence ou l'œuvre à certaines époques. Car si c'est tantôt l'une, tantôt l'autre qui domine ou est en faveur et se trouve prônée, il n'en est pas moins vrai que toutes deux sont toujours là, les mêmes, également-puissantes et de droit divin toutes deux ; car la vérité nous inonde sans cesse et par les sens et par la raison, par le monde extérieur comme par le monde intérieur, soleil de l'un et de l'autre. Les idées de la raison ne se mettent pas au monde d'elles-mêmes, et sans le secours des excitations du monde externe; au contraire, elles ne jaillissent de leur source cachée et ne se produisent au grand jour qu'au moyen de tout cet ensemble de phénomènes et de perceptions qu'on appelle l'expérience, quoiqu'elles n'y prennent ni leur origine ni leur vérité. Il est donc bien permis de dire à ceux qui veulent exagérer les méthodes de l'empirisme, sinon qu'elles aboutissent, du moins qu'elles font aboutir.

Mais ce qui ne leur est pas permis, c'est de dire qu'elles aboutissent à elles seules. Ce qui est funeste à l'empirisme, c'est de ne tenir aucun compte des idées

rationnelles; ce qui fait sa condamnation, c'est de les qualifier de pur produit de la science, de filles stériles de la spéculation. Loin de mériter cette proscription, les idées rationnelles ont une source aussi naturelle et une sanction aussi légitime que les autres. Elles se perfectionnent d'après d'autres règles et s'appliquent à d'autres objets, mais elles suivent des lois tout aussi invariables et s'occupent d'objets aussi réels que les autres. Elles naissent tout aussi naturellement et tout aussi inévitablement en vertu du même ordre providentiel qui préside au jeu de toute pensée divine et humaine. Et ce n'est pas aux seuls philosophes que la voie rationnelle, qui mène à Dieu si directement, si grandement, est ouverte, pas plus que l'autre source ou la voie empirique, qui mène à Dieu d'une manière si séduisante et si aisée, n'est ouverte au seul vulgaire. Dieu est à toutes les intelligences et toutes vont à Dieu par tous les chemins. Entre les philosophes et les esprits vulgaires il n'y a que cette différence, c'est que les philosophes se rendent compte de la voie par laquelle ils vont à la vérité, tandis que les peuples reçoivent la vérité, indifférents sur la question du chemin qu'elle prend pour leur arriver.

Mais passons de la question de méthode à la question de fond : quels sont les attributs de Dieu selon la science, je ne dis pas un peu avancée, je dis un peu ébauchée de l'humanité?

Si nous écoutons les idées les plus sûres qui sont

aujourd'hui dans la raison universelle, de quelque manière qu'elles y soient entrées, par la voie de la spéculation pure ou par celle de la révélation; si nous écoutons les idées qui sont aussi les plus absolues, Dieu est d'abord l'Être *nécessaire*, c'est-à-dire, celui qui ne peut pas ne pas être, nulle existence ne se concevant sans la sienne; celui qui ne peut pas être par un autre et qui ne peut pas même être par lui, nul être ne pouvant se donner l'être.

En second lieu, Dieu est l'Être *infini*, c'est-à-dire celui auquel on ne saurait assigner de limite d'aucune espèce, ni de temps ni d'espace, ni de quantité, ni de qualité.

En troisième lieu, Dieu est l'Être *immuable*, c'est-à-dire celui en qui il ne se conçoit nul changement de nature, nulle modification propre à ajouter actuellement ou à ôter jamais une perfection, nulle manière d'être autre que celle qui est, qui a toujours été et sera toujours.

Et non-seulement la raison parvenue en son état normal conçoit Dieu ainsi très-naturellement, mais elle ne peut pas le concevoir autrement: Dieu contingent, Dieu limité, Dieu modifiable, perfectible ou susceptible de décadence, implique contradiction.

Ces trois grands attributs ainsi résumés, mais que n'épuiserait aucune description, expriment donc en quelque sorte l'essence même de Dieu; ils nous permettent au moins d'entrevoir sa nature d'une façon

quelconque. Ils se nomment, pour cela, en termes d'école, *attributs substantiels* ou *métaphysiques* de Dieu, ou bien attributs *essentiels* ou *immanents*.

De ces trois attributs, qui sont fondamentaux, il en découle trois autres, qu'on appelle dérivés, et qui sont essentiels ou métaphysiques encore.

En effet, de la nécessité de Dieu découle son *unité*, puisqu'il ne peut y avoir qu'un seul nécessaire. De son immutabilité se déduit son *éternité*; car ce qui ne peut changer et n'a pu naître, est forcément éternel. Enfin de son infinité résulte son *omniprésence*; car l'infini, ce qui n'a pas de limite, remplit nécessairement de son être tout ce qui est, et est nécessairement présent partout.

Voilà donc deux ordres d'attributs, les uns primordiaux, les autres dérivés; tous conçus de la même façon, absolue, nécessaire, et par la même faculté, la raison mise en jeu par l'expérience.

On a, il est vrai, renouvelé à leur sujet la vieille querelle du rationalisme et du sensualisme.

L'humanité n'est arrivée aux uns comme autres, ont dit les rationalistes, qu'*à priori*, c'est-à-dire par la conception rationnelle ou immédiate. Elle n'aurait pu y arriver à *posteriori*, par l'induction tirée de l'observation. Les phénomènes ne peuvent donner que ce qu'ils ont, et ils n'ont rien de nécessaire, d'absolu, de parfait. Comment, par exemple, aurait-on dérivé l'éternité de Dieu de la durée d'une existence phénoménale

et passagère? Il n'y aurait qu'un moyen. Ce serait de faire jaillir l'idée d'*éternité* de l'idée de temps. Mais le temps est le fils de l'éternité, il n'en est pas le père. C'est l'idée de temps qui, par la nature de notre raison et en vertu d'une de ses opérations dont le mystère se révèle toujours davantage quand on veut bien s'y appliquer, est issue de celle de l'éternité, dont le temps est une fraction. Ce n'est donc pas cette idée qui a pu enfanter celle de l'éternité; la fraction ne donne pas la naissance au tout. C'est le contraire qui a lieu. L'idée de temps n'a donc pas plus fourni celle de l'éternité que l'idée de l'espace n'a fourni celle de l'immensité. C'est la source qui rend raison du fleuve, mais non pas le fleuve de la source; il n'y mène qu'à rebours. Le temps est l'expliqué, l'éternité est l'expliquant. Nul ne saurait plus aujourd'hui soutenir l'erreur ancienne, et Fénelon ne se laisserait plus tromper par le langage vulgaire comme il a fait quand il a dit : « Le temps et l'éternité son incommensurables; ils ne peuvent être comparés; et on est séduit par sa propre faiblesse toutes les fois qu'on imagine quelque rapport entre des choses si disproportionnées. »

On dit qu'en dépit de toutes les antithèses des rhéteurs, le temps et l'éternité sont au fond la même chose, et si l'on ne peut pas y saisir de rapport, c'est que le temps, pris en sa totalité, est l'éternité; que, même dans la langue vulgaire, le mot de temps s'applique indistinctement à toutes les fractions de durée, celle d'une

heure, celle d'un jour, celle d'un siècle, celle de mille ans, celle de mille millions d'années, celle d'un temps infini ; que les locutions vulgaires doivent éclairer chacun, puisque, dans ces locutions même, se trouve la vérité et que le temps est synonyme d'éternité ; que la raison le veut nécessairement. Cela est très-vrai. Mais la raison ne fonctionne qu'autant qu'elle est mise en jeu et qu'elle l'est par l'expérience. On a donc beau dire, que l'exemple sur lequel nous venons d'insister est le plus propre à faire voir qu'on s'est trompé quand a cru arriver à la connaissance des attributs divins par voie de simple observation, et que si la raison n'est pas arrivée à *l'éternité* de Dieu en ôtant la limite du temps, elle n'est pas arrivée non plus à l'idée de *l'omniprésence* de Dieu en ôtant la limite de l'espace : que la raison n'a jamais eu besoin de faire cette opération, qu'elle n'a jamais conçu ni Dieu, ni l'espace avec des limites : que ni l'une ni l'autre de ces conceptions ne souffrent une restriction de ce genre, et que c'est en ce point que se rencontrent la nature de Dieu et celle de l'espace. On a beau dire et on a beau faire, cet exemple ne prouve pas plus que le premier en faveur du rationalisme et contre le concours de l'empirisme dans l'élaboration de l'idée de l'omniprésence de Dieu. Loin d'avoir été toujours conçue aussi parfaite qu'on le dit, il n'en est guère qui soit restée aussi défectueuse que cette idée. Si elle avait toujours été ce qu'elle est enfin devenue, si Dieu avait toujours été

conçu, non pas comme remplissant l'espace, ce qui est une conception très-grossière, mais comme également présent, puissant et actif partout ; si, de plus, l'idée de l'espace avait toujours été conçue dans sa vraie pureté, comme l'absence absolue de toute limite, on n'aurait jamais trouvé deux erreurs graves dans les opinions professées sur Dieu et sur l'espace par trois philosophes très-spiritualistes et qu'il nous faut relever.

La première est celle de Leibnitz et de Clarke, qui disent que l'espace infini est un *attribut de Dieu*. Or quand il se conçoit sans limite de même que Dieu, on peut dire figurément que l'espace est un attribut de Dieu. L'espace est pris dans le sens de l'immensité, et Dieu est immense, mais l'espace est aussi pris en un autre sens, celui d'une réalité matérielle, et en ce sens, il ne saurait être un attribut de Dieu. Dieu étant incorporel, ne peut occuper ni un espace, ni l'espace, et dire de lui qu'il est ici ou là serait aussi insensé que de dire qu'il a été hier ou qu'il sera demain. Il n'est donc pas possible de prendre figurément l'espace pour désigner un attribut de Dieu.

La seconde opinion est énoncée d'une façon si étrange qu'il ne faudrait pas s'y arrêter un instant, si elle n'était professée par Newton lui-même, qui dit l'espace le *sensorium Dei*. Or, quand même ce ne serait que figurément aussi que l'illustre et pieux physicien aurait exprimé l'idée, que l'immensité de l'espace est un *medium* de perception pour l'intelligence di-

vine, l'idée n'en serait pas moins mal rendue, ni la figure moins inconvenante. Tout ce qui se passe dans l'espace tombe sous l'œil et sous l'oreille de Dieu, cela est évident; mais quand même on pourrait attribuer à Dieu un *sensorium*, et cela ne se peut que dans le même sens qu'on lui donne des yeux et des oreilles, ce ne serait pas l'espace qui serait ce *sensorium*, ce serait quelque chose de plus intérieur et de plus identique à Dieu que la simple étendue sans bornes.

On a, d'autrefois, grossi l'énumération des attributs métaphysiques de Dieu sans enrichir la théologie. On a nommé, par exemple, la *simplicité* de Dieu comme un attribut spécial; mais elle n'est pas autre chose que l'unité. *L'immensité* elle-même, dont la poésie aime tant à parler, n'est qu'une sorte d'image ou d'amplification. L'immensité absolument prise n'est que l'infini: c'est une seule et même idée autrement exprimée. L'Être infini est l'être qui n'a point de fin, et l'être immense est l'être qui n'a pas de mesure, précisément parce qu'il n'a pas de fin. Aussi, loin de multiplier ainsi stérilement les attributs de Dieu et de diviser les forces de l'intelligence humaine par un ordre de mots vides d'idées, il est plus rationnel de simplifier la conception de ces attributs. Et puisque l'éternité et l'immensité se confondent de même que l'*infinité* et l'*immensité*, il ne serait que sage de renoncer au dernier de ces deux termes. On ferait d'autant mieux qu'il amène plus aisément cette idée fausse,

que l'immensité de Dieu remplit tout. Or, c'est là une idée sur laquelle on aime à insister en poésie et dans la chaire sacrée. Et cependant si, elle est prise au sens du mot, si elle est vraie, si tout est plein de Dieu, il n'y a place pour autre chose nulle part. Si Dieu lui-même remplit l'espace, tout ce qui prétend ou paraît y être encore, n'est qu'en lui. Et quand même pour éviter de grossières conséquences qui pourraient se tirer de ce fait, on rejetterait de l'idée de l'immensité de Dieu toute nuance d'extension ou d'étendue, au sujet de laquelle la pensée se laisse aller si naturellement au faux, il resterait encore l'idée, si facile à égarer, que Dieu remplisssant tout de sa présence doit tout remplir aussi de sa puissance, et tout couvrir de sa responsabilité. Il vaudrait donc bien mieux renoncer à ce terme que de s'en servir avee une si dangereuse complaisance. Mais c'est en vain qu'on se flatterait de voir la poésie et l'éloquence abandonner jamais une épithète familière à tout le monde, chère à tous les écrivains. Loin de là, on la dit autorisée par d'excellents théologiens; mais on laisse ignorer qu'ils déclarent eux-mêmes ne l'employer que par condescendance, et l'on oublie qu'un des plus philosophes d'entre tous, Fénelon, dans sa délicatesse, a parfaitement senti que ni l'éternité ni l'immensité ne s'appliquent bien à Dieu. « La seule véritable manière de contempler l'éternité et l'immensité de Dieu, dit-il, c'est de bien croire qu'il ne peut être en aucun temps ni en aucun

lieu ; que toutes les questions de temps et de lieu sont impertinentes à son égard ; qu'il y faut répondre non par une réponse catégorique et sérieuse, mais en se rappelant leur absurdité, et en leur imposant silence pour toujours. Ces deux choses, savoir l'éternité et l'immensité, ont entre elles un merveilleux rapport : aussi ne sont-elles que la même chose, c'est-à-dire l'être simple et sans bornes. Ecartez scrupuleusement toute idée de bornes, et vous n'hésiterez plus par de vaines questions. » (P. 293.)

Nécessité, infinité, immutabilité, tels sont donc les attributs primordiaux de Dieu ; unité, éternité, omniprésence, ses attributs dérivés : métaphysiques ou essentiels les uns comme les autres. D'ordinaire, ceux du premier ordre restent tous étrangers et sont considérés comme inabordables à la conception vulgaire. Ceux du second ordre, l'éternité et l'omniprésence surtout, sont plus familiers à la pensée commune. On aime néanmoins à dire que tous les attributs que les philosophes appellent métaphysiques ont cela de commun, d'appartenir tous à la métaphysique, à la pure spéculation et à cet ordre d'idées auquel la raison seule prend quelque intérêt ; que ce chapitre de la théologie, question de science, ou théorie pure, ne touche pas le sentiment, ne parle pas au cœur. On dit cela plus ou moins poétiquement. Mais cela n'est admissible sous quelque forme qu'on le dise. Car il n'est pas possible qu'à l'état normal un être humain

n'éprouve rien quand son intelligence se trouve en face de l'infini, de l'immuable, du seul nécessaire. Sans doute le sens esthétique est parfois peu développé et l'intelligence reste très-dure ; mais là même où elle l'est et où le développement de l'âme n'est que médiocre, là même où elle est incapable de s'élever aux conceptions métaphysiques, elle s'émeut, à moins d'être victime d'un abrutissement anormal, en face d'un Éternel, d'un Suprême, d'un Dieu qui est, qui fut et qui sera toujours le même et le maître de tous, présent à tous. Quant aux âmes d'un grand développement esthétique, ces conceptions sont pour elles le sujet d'émotions que nulle plume ne sait décrire et auxquelles rien ne se compare.

On peut dire toutefois que, si pour elles, un sentiment qui les émeut plus vivement que les autres et les pénètre jusques en leur essence, naît de la contemplation de ces attributs de Dieu auxquels l'épithète de *métaphysiques* n'ôte et n'ajoute rien ; que si ces jouissances constituent pour les âmes d'élite une sorte de gloire, la connaissance de Dieu n'est pourtant le privilége de personne. Toute âme d'homme est appelée, chacune à son point de vue et à son degré, à connaître, à posséder, à saisir Dieu.

En effet, si les attributs métaphysiques de Dieu sont plus saisissables pour les métaphysiciens, Dieu se montre autrement encore, et tout aussi puissamment, je veux dire dans ses attributs moraux.

On appelle attributs moraux de Dieu, sa puissance, sa sagesse et sa bonté, attributs infinis aussi, et qui, dans leur nature intime, diffèrent si peu des attributs précédents qu'ils s'en déduisent au contraire. S'ils s'en distinguent, c'est essentiellement par la forme et c'est pour cela précisément qu'ils offrent un intérêt plus direct au cœur et un caractère d'intelligibité plus grand à l'esprit.

La raison les conçoit de la même manière et du même coup que les attributs métaphysiques, et au fond, ils ne diffèrent pas de ceux-ci. Toutefois, en théorie, on les en distingue nettement, et ce n'est point, comme on a dit figurément, parce qu'ils vivifient, pour ainsi dire, la statue abstraite de l'essence divine et lui donnent en quelque sorte des yeux qui nous regardent, une main qui nous mène, un cœur qui nous chérit, et qui, tout plein d'affection pour nous, répand sur le nôtre des trésors de grâces et de miséricordes. On les distingue par la raison que ces attributs se font connaître de l'homme avant les premiers. Sans doute on peut dire en général que la sagesse, la puissance et la bonté infinies font d'un Dieu, d'abord conçu dans sa nature la plus générale, un Dieu intelligent, actif et sensible, d'une façon très-sensible pour tous ; que, d'une conception toute métaphysique, et par là d'une infinie grandeur, on passe ainsi à l'idée d'un Être moral d'une grandeur infinie aussi ; qu'on arrive à l'Être moral par excellence, à Celui dont tous

les autres tiennent leur intelligence, leur sensibilité et leur volonté.

Cela est très-vrai en théorie. Et lorsqu'on construit des systèmes, les attributs moraux de Dieu découlent naturellement de ses attributs métaphysiques. Mais l'humanité ne commence point par les systèmes ; elle commence par les idées, et avant d'avoir connu ceux-là, elle a vécu de sa foi en celles-ci. Elle n'a jamais eu besoin d'animer la statue d'un Dieu abstrait, par la raison qu'elle n'a jamais eu ce que les écoles ont tant de peine à ne pas avoir toujours, un Dieu abstrait.

Dans ses puissantes et primitives synthèses, l'intelligence embrasse d'un seul et même regard l'ensemble de la nature morale de Dieu : elle le sait si simplement sage, bon et puissant à la fois qu'elle ne sait pas même qu'elle fait ces trois distinctions. Mais en théorie, dans l'enseignement des écoles, les attributs moraux se déploient chacun en plusieurs autres, et nous allons, en quelques mots, en indiquer la liaison et les nuances avec d'autant plus de soin que l'Être divin, plus on l'examine, plus il prend d'abord de majesté et de grandeur, puis d'attrait et de douceur.

Le premier des attributs moraux, la toute-puissance de Dieu, se dérive directement du premier de ses attributs métaphysiques.

L'Être nécessaire étant nécessairement la cause absolue, est nécessairement doué de toute-puissance ;

car le mot de causalité absolue n'est qu'une autre expression de la toute-puissance.

La toute-puissance disposant librement d'elle-même et de toutes choses, se suffit nécessairement à elle-même (αὐταρκία), et l'Être qui se suffit à lui-même est évidemment la suprême harmonie de la pensée, du sentiment et des œuvres, ce qui constitue nécessairement le type de la suprême félicité.

L'Être infini, n'ayant point de limites, est naturellement en tout le type de la perfection. La perfection est nécessairement la sagesse suprême ayant conscience d'elle-même et connaissance de toutes choses. Elle est nécessairement l'amour pur et la bonté, ainsi que la justice, qui constitue avec l'amour pur, la pureté éthique ou la sainteté, qualités que la philosophie chrétienne exprime par des termes variés, figurés plus ou moins (ἀγαθός, τέλειος, ὅσιος, ἁγνός, ἀπείραστος κακῶν, φῶς).

Il est aisé de subdiviser ainsi tous les attributs moraux de Dieu, mais la diversité qui résulte de ces distinctions n'est que de la science, de la théorie ; et en réalité Dieu, qui est un seul, n'a qu'un seul attribut, la perfection absolue. Aussi, dans notre conception d'ensemble, dans celle qui approche de la vérité, il n'y a ni division, ni système de classification.

On peut donc dire, en résumant toute la théologie, que Dieu est la simplicité absolue, et qu'il est simple non-seulement en ce sens qu'il est parfaitement dis-

tinct de la matière, mais en ce sens encore, que malgré la variété infinie des manifestations de sa vie, de sa nature, ou de sa substance divine, il ne se distingue point en lui de parties ; que toute division en son être est une sorte de dissection ; que si d'une division il naît quelquefois plus de clarté pour le détail, d'autrefois elle enfante des erreurs sur l'ensemble ou bien elle dénature même les questions spéciales. En prenant, par exemple, l'idée de l'éternité divine isolément sans l'idée de la puissance, on aurait un abstrait qui ne serait ni cause, ni force, ni créateur ; un je ne sais quoi qui ne serait qu'une simple durée, qu'une sorte d'existence chimérique, ou qu'un repos conçu sans l'être qui en jouirait. La notion véritable de l'éternité divine implique au contraire celle de causalité éternelle, puisqu'elle considère l'éternité divine comme la cause et le principe de tout, comme le maître et le roi incorruptible des siècles selon le mot de saint Paul : (ἀφθάρτος βασιλεὺς τῶν αἰώνων) 1 Tim. I, 17, et Hébr. I, 2, XI, 3) ; mots que saint Augustin traduit d'une manière très-énergique, en qualifiant Dieu de *omnium temporum ipse fabricator*. (Aug. de Genes. c. Manich. 1. 3.) L'*omniprésence* de Dieu fournit un autre exemple de la stérilité de ces distinctions, qui, prises à la rigueur, seraient de véritables dissections. L'omniprésence de Dieu figure partout avec raison comme un des caractères distinctifs de la Divinité, seulement elle n'est pas réellement distincte de l'om-

nipotence de Dieu. Partout où Dieu est, Dieu est tout puissant, et la seule idée de son omniprésence implique celle de sa puissance absolue en tout lieu. L'omnipotence de Dieu, c'est précisément Dieu principe et cause en tout lieu et de tout ce qui s'y trouve. Car si Dieu est partout, ce n'est pas en Dieu nul, oisif, désintéressé à tout, qu'il y est. Au contraire, s'il y est, c'est en Dieu cause, source, vie, lumière, force de tout, en tout; mais sans que pour cela il soit tout. On peut rendre cette vérité d'une manière qui la force et qui en offre comme la charge. Le plus ingénieux et le plus admirable démonstrateur de l'existence de Dieu, Fénelon, lui-même tombe dans cette erreur quand il dit: « Je ne puis concevoir aucun lieu où Dieu n'agisse, c'est-à-dire aucun être que Dieu ne produise sans cesse. Tout lieu est corps; il n'y a aucun corps sur lequel Dieu n'agisse et qui ne subsiste par l'actuelle opération de Dieu. » On peut tout outrer, mais nulle exagération ne change le vrai. Et telle est pour la psychologie et pour l'étude de tout le jeu de nos facultés, pour la morale tout entière, l'importance de la saine théorie de la toute-puissance divine qu'on ne saurait trop la mettre en lumière. Certes, c'est risquer de voir sous un faux jour ce jeu de nos facultés morales que d'en croire Fénelon qui s'écrie : « Vous êtes au-dedans de moi plus que moi-même, je ne suis dans le lieu même où je suis que d'une manière finie, vous y êtes infiniment et votre action infinie est sur

moi. » N'est-ce pas là faire entendre que l'action de Dieu est infinie sur nous? Or, si cela n'est pas amendé par toutes les restrictions nécessaires, cela anéantit tout en nous. Car si Dieu y est infiniment, que pouvons-nous y être, nous? L'omniprésence et l'omnipotence, qui se confondent en un seul et même attribut, n'ont réellement pas pour effet d'anéantir tout le reste, de tout occuper, de tout faire et de tenir lieu de toute autre chose, de tout autre être, de toute autre pensée ou de toute autre volonté.

Ce qui est plus exact, c'est que la puissance divine est partout, en tout instant, d'une manière inaltérable, égale; que Dieu n'a pas été plus puissant dans l'acte de la création qu'auparavant; qu'il n'est pas moins puissant après; qu'il n'est pas moins présent ici que là. *Nullo contentus loco*, dit saint Augustin (Epist. 187. 14), *sed in se ipso ubique totus*. On est tenté sans doute de croire le contraire, de supposer Dieu plus présent, par exemple, dans le sein d'une nation civilisée qu'en celui d'un peuple barbare, plus actif dans l'intelligence d'un homme de génie que dans celle d'une victime du crétinisme, plus lui-même dans les êtres dits vivants que dans les natures dites mortes, plus énergique dans une assemblée de saints et d'anges que dans une réunion d'athées ou d'impies. Il n'en est rien néanmoins. Ce n'est pas son omniprésence qui diffère, c'est son jeu, si ce mot peut passer; c'est l'étendue qu'il lui plaît de donner

à sa toute-puissance, ce qui est le secret de son gouvernement, et c'est le degré de réceptivité dont il lui a plu de douer les êtres, ce qui est le secret de sa création. Il faut éviter absolument dans cette conception de l'omnipotence et de l'omniprésence, d'abord, toute idée de promiscuité ou de non-distinction entre la puissance divine et toute autre, ensuite, toute exagération de l'action divine sur toute autre. La première de ces fautes, la non-distinction, jette dans le panthéisme métaphysique, dans la συνουσία ὑποστατική: la seconde dans le panthéisme éthique, συνουσία ἐνεργητική.

III. — *Les anthropomorphismes.*

Nous l'avons vu, on a gémi lyriquement et philosophiquement sur l'ignorance où nous sommes au sujet de Dieu et sur la grossièreté de nos idées au sujet de ses perfections. On a dit que notre science de Dieu est notre œuvre, et qu'elle nous donne, non pas Dieu tel qu'il est, mais un Dieu de notre façon. On a ajouté ironiquement que, si Dieu a fait l'homme à son image, l'homme le lui a bien rendu. Dans certaines limites, tout cela est très-vrai, par la raison que le contraire était impossible. Il était impossible que l'homme ne fût pas lui-même en essayant de penser Dieu, et au lieu de reprocher à l'humanité d'être entrée, pour sa théologie, dans ce qu'on appelle la voie des

anthropomorphismes, il faut reconnaître qu'elle n'a pas pu ne pas y entrer, et qu'elle n'en sortira jamais. Elle ne peut pas en sortir sans sortir d'elle-même. Elle y marchera donc toujours, et non pas seulement chez les nations barbares, mais dans les écoles de philosophie, dans la spéculation la plus élevée. Que l'empiriste remonte du fini vers l'infini, par une route qui n'y aboutit qu'indirectement et qui nous dit tout au plus que Dieu est l'être doué de toutes nos facultés au plus haut degré ; ou que le rationaliste, au nom de la raison pure, de la raison idéalement parfaite, non pas celle d'un homme, mais celle de l'homme ou de l'humanité, prenne Dieu directement tel qu'il se donne, qu'il le prenne même intuitivement dans ses perfections infinies : encore l'un et l'autre ne font-ils qu'un Dieu de leur façon. Si l'expérience ne donne pas l'infini, la raison qui conçoit l'infini ne le tient pas, vu qu'elle n'est pas l'infini et qu'elle ne peut le saisir que d'une manière approximative. Elle le prend selon toute la pureté que l'infini lui a donnée de soi-même, cela est vrai. Mais elle ne le prend pas là seulement, dans cette sphère de la conception qu'on qualifie d'idéale et de pure, mais qui n'est pas purement divine, qui est au contraire très-humaine, puisque c'est l'homme qui s'y trouve acteur. Sans doute, où Dieu est, là est la sphère divine. Mais l'homme n'est point partout où Dieu est, il ne peut donc prendre Dieu que là où il se trouve présent lui-même, et

non point dans tout ce qui est. Il sait bien que Dieu n'est pas plutôt dans telle partie de l'univers qu'en telle autre, ni dans la nature humaine plutôt que dans celle des anges. Il le cherche, non point ici ou là, mais dans l'ensemble de toutes les existences, demandant à toutes les échelles nécessaires pour s'élever jusqu'à lui, et heureux de trouver partout sa main dans un monde où tout est de sa main. Et sans doute il cherche à remonter même du sein des réalités imparfaites à la parfaite réalité, de ce monde où l'image de Dieu est partout empreinte à Dieu lui-même conçu sans image. Sans doute il se persuade que, dans tout ce qu'il observe, il découvre son être divin jusque sous les plus mobiles apparitions qui viennent le révéler. Et portant en lui la grande idée de l'infini, il le retrouve parfait et absolu dans la multitude des faits et des rapports, en le dégageant de cet alliage de limites, d'imperfections et d'insuffisances qui l'accompagnent dans toutes ses manifestations. Cependant s'il se persuade qu'il le conçoit dans toute sa puissance et dans son immensité, qu'il ne s'y trompe point : ce que l'homme découvre de Dieu dans l'univers entier, ce n'est qu'une image, l'image qu'il en porte en lui-même. Or, si pure qu'elle soit empreinte en nous par la main de Dieu, c'est bien dans l'argile humaine que nous la prenons. Et si infiniment supérieure qu'elle soit à tout ce que l'humanité pourrait construire ou abstraire d'elle-même, notre idée de

Dieu n'est que la *nôtre*, elle n'est pas celle que Dieu a de lui-même. Sans nul doute, la théologie rationaliste est plus pure que la théologie empiriste, et la théologie théopneustique plus pure que la théologie rationaliste ; mais si la théopneustie est divine, en son origine, en sa nature et son caractère, encore sa vie et sa forme en nous sont-elles essentiellement de condition humaine, c'est-à-dire anthropomorphiste.

Cela est si vrai que dans notre condition actuelle toutes les facultés de l'homme, appliquées aux phénomènes de l'univers et à l'ordre des idées les plus pures et les plus abstraites, ne nous donnent pas encore Dieu tel qu'il est. « Malgré la simplicité profonde de la nature divine, dit un esprit fin, l'abstraction sépare ses perfections, dont chacune peut aussi devenir l'objet d'une pensée déterminée. Je puis concevoir la puissance indépendamment de la justice, l'éternité indépendamment de la miséricorde, l'existence infinie et nécessaire, indépendamment de la bonté. Mon âme alors connaît Dieu, puisqu'elle découvre un de ses attributs, et en même temps elle le connaît très-imparfaitement, puisqu'elle ne découvre pas les autres. Or, c'est là précisément la manière dont la Divinité se présente à nous dans la conception des principes. Chaque ordre de vérités correspond à un ordre d'attributs ; les vérités métaphysiques expriment l'immutabilité, l'unité, l'éternité ; les vérités morales, la justice, la bonté, la providence ; l'idée du beau, la

beauté suprême et incréée. Pour que la vue de la Divinité dans la connaissance de l'absolu fût accompagnée de conscienee, il faudrait concevoir ces diverses perfections non obscurément, mais clairement, non isolées l'une de l'autre, mais réunies, non à l'état de pure abstraction, si j'ose le dire, mais rattachées à leur centre. Et comme les forces de l'intelligence humaine n'y suffisent pas, il en résulte que Dieu est à la fois ce qu'il y a de plus près de nous et de plus caché, un être qu'on entrevoit à tout instant et qu'on ignore, une nature dont l'intelligence peut contempler les caractères souverains sans l'y connaître. » (Jourdain, introduction aux Œuvres d'Arnaud, p. XXXIV.) Sans doute les attributs de Dieu donnent la nature de Dieu, mais c'est aux intelligences capables de la saisir en sa totalité. Or, il n'est qu'une seule intelligence qui ait ce privilége, l'intelligence divine.

Maintenant, il est évident aussi qu'on ne saurait décrire ou définir que ce qu'on connaît, que ce qu'on sait parfaitement. Et qu'en conséquence ni nos théories sur la nature de Dieu, ni nos définitions de Dieu, ne sont autre chose que des essais de nous rendre un compte quelconque et le moins imparfait possible de nos conceptions les plus parfaites, les plus approximatives possibles.

Nous sentons cela si bien que notre définition de Dieu la plus raffinée ne nous satisfait pas nous-mêmes. Certes, quand Aristote dit qu'il est la pensée de la pensée

(Metaphys. lib. XIV), il veut nous donner de l'Être suprême l'idée la plus sublime; mais qu'est-ce que la pensée de la pensée? Et que veut dire le philosophe quand il ajoute que la pensée de Dieu est souillée par le contact avec les choses finies, contingentes? Fénelon a l'air mieux inspiré et il est plus clair quand il dit: « Dieu connaît tout; les idées et les vérités éternelles sont en lui substantiellement; elles sont sa propre essence. » Mais qui est-ce qui conçoit une essence composée substantiellement d'idées et de vérités éternelles? Que ces vérités et ces idées soient en Dieu, d'accord; mais est-ce là son essence? Sont-elles Dieu? Chacun sent que non. Aussi, tous ces termes qui paraissent si purs, par la raison que ce sont les meilleurs que nous ayons, le sont-ils peu. Heureusement et par une puissance qui est en nous, ils nous disent plus que leur sens naturel ne comporte; et toutes les définitions de Dieu sont éclipsées par une conception d'ensemble qui nous est implantée on ne sait comment, si bien qu'on sache par qui. Quand nous en venons à l'analyse de cette conception, notre raison nous dit que nous la saisissons peu; mais il n'en est pas moins vrai que cette conception d'ensemble est supérieure à toutes les définitions les plus logiques; elle les fait trouver toutes insuffisantes et inférieures à elles-mêmes. Dieu est trop grand pour nous. C'est, par exemple, une vérité certaine, que les êtres our lui ne sont ni futurs ni passés; que tout lui

est présent ; mais si certaine que soit cette vérité, ce qu'elle exprime, nous passe. C'est une autre vérité, qu'il est tout autre que nous-mêmes dans ce que nous sommes de plus divin, dans les opérations de la pensée; que tout ce qui nous y caractérise, lui manque: qu'en fait de pensée, il n'y a chez lui ni attention, ni comparaison, ni raisonnement. Et cependant, comment concevrons-nous un être pensant sans aucune de ces opérations intellectuelles dont nous sommes si glorieux et à si juste titre? Notre raison croit aller à la perfection suprême lorsqu'elle aspire à faire toutes ces opérations conformément aux lois suprêmes qui y président : Eh bien! comment concevoir que la perfection divine gît précisément en ceci, qu'elle est en-dehors de tout ce que nous appelons le jeu si sublime de la raison? Et au fait comment nous expliquer que sa pensée se passe de tout ce qui constitue la nôtre? Comment nous justifier à nos propres yeux lorsque nous disons, qu'il est l'intelligence suprême? Car dire de Dieu, qu'il est intelligent, qu'il comprend, c'est parler une langue toute grossière et toute humaine. Dieu voit, il ne comprend pas : *Videt Deus, non intelligit.* Mais dire, qu'il ne comprend pas, qu'il voit, c'est plus grossier encore ; car c'est lui prêter des yeux, de peur de lui attribuer une intelligence. Comment ne pas dire, qu'il est la sagesse, la science absolue, l'omniscience, la volonté souveraine? Et cependant ce sont là autant de termes

impropres, indignes de la Divinité. Comment ne pas parler, en abordant les questions du gouvernement de l'univers, de ses desseins, de ses plans, de sa prévision, de ses dispensations? Et cependant ce sont là autant de grossiers anthropomorphismes. D'ordinaire, les qualifications que nous attribuons à la Majesté divine, si positives qu'elles nous paraissent, ne sont en réalité qu'autant de négations, et les perfections que nous croyons lui prêter, qu'autant d'imperfections que nous lui ôtons. Quand nous parlons de la pureté de sa pensée, tout ce que nous parvenons à nous apprendre, c'est qu'elle est l'absence de toute impureté. Or, si vraie que soit cette conception, elle ne nous enseigne rien de positif. Il en est de même quand nous disons que Dieu est la vérité, la suprême véracité. Nous souvenant que pour nous la vérité est une conquête, le résultat d'un effort, nous oublions que, pour lui, elle n'est pas un titre de gloire, étant si bien lui et en lui qu'elle est sa nature même. Quand nous disons qu'il est la bonté, une idée que nous concevons toujours et involontairement avec celle-là, c'est qu'il n'a aucune nuance de malveillance, et qu'il n'a rien non plus de cette bonhomie qui est la compagne ordinaire de la bienveillance humaine. Quand nous disons qu'il est la justice, ce qui domine cette conception, c'est encore la pensée qu'il n'a aucune nuance de faiblesse ou de condescendance. Disons-nous qu'il est le bonheur

suprême, l'idée toute négative qui se présente infailliblement à notre esprit, c'est qu'il n'a dans l'ensemble de ses destinées aucune des infortunes qui forment comme la trame des nôtres.

Quelquefois nous paraissons avoir des idées plus positives, et ce ne sont que des non-sens ou des contradictions. Ainsi nous attachons au mot *sainteté*, appliqué à Dieu, l'idée d'une conformité absolue de sa pensée et de ses sentiments avec la loi suprême. Mais Dieu étant lui-même la loi suprême, qu'est-ce à dire que d'affirmer l'intelligence et la volonté de Dieu conformes à sa volonté et à son intelligence ? C'est en parlant de sa toute-puissance que nous nous sentons le plus à l'aise. Mais quand nous disons que sa volonté ne rencontre d'obstacle nulle part, si ce n'est dans sa divine perfection, nous disons un vrai non-sens, impliquant l'idée d'une contradiction où il ne saurait y en avoir. Quand nous ajoutons que sa puissance, étant suprême et source de toutes les autres, dispose de toutes les puissances, nous nous heurtons contre la liberté et la moralité de tout être libre et moral autre que lui-même. Quand nous disons enfin qu'il a seul le privilége de créer, et qu'il l'a à ce point, qu'une idée à peine conçue par lui devient aussitôt une réalité, une existence, une chose, nous disons un non-sens encore ; du moins ce que nous disons, *nul* ne le conçoit. Il est évident que Dieu ne crée qu'autant qu'il veut ; que chacune de ses pensées n'est une

création qu'autant que tel est son dessein ; que beaucoup de ses pensées ne sont pas des créations ; que lorsqu'il pense ce qui est, il ne le crée pas, puisque déjà cela est ; que lorsqu'il pense ce qui sera, il ne le crée pas, puisque sans cela ce qui sera serait tout aussitôt. Dire que, ce qui est cesserait d'être, s'il ne le pensait à chaque instant, c'est nous payer de mots auxquels ne s'attache aucune idée sérieuse. Dieu est réellement donné à notre synthèse plutôt qu'à notre analyse, à notre foi qu'à notre science.

Ce qui domine dans toute notre science de Dieu la plus abstraite, c'est l'idée de l'homme compris sans ses faiblesses vulgaires. Encore ne parvenons-nous pas à en écarter entièrement le souvenir et à ne pas faire à Dieu un mérite de ne pas les avoir. C'est comme s'il n'était si parfait que pour n'avoir jamais cessé de combattre et de vaincre en lui ce qui nous rend, nous, si imparfaits. Mais procéder ainsi, c'est évidemment recevoir le parfait des mains de l'imparfait, et ôter du bloc grossier, comme fait le statuaire, pour arriver à la beauté idéale qu'a conçue le génie de l'artiste. Et dans cette méthode, ne court-on pas le risque de ne point faire autre chose, si ce n'est de changer un homme en un Dieu ? Or, c'est là bien sérieusement la mission de la morale, mais ce n'est pas du tout celle de la théologie; et certes c'est fausser essentiellement cette science que d'appliquer à Dieu ce qui n'a point d'applications à sa nature. Si dans

les beaux-arts le point de départ est la conception idéale, cette intuition intellectuelle qui précède toutes les créations dans l'âme de l'artiste, il n'en est pas de même en théologie, où il n'y a pas de chef-d'œuvre à créer, où il n'y a qu'un ensemble de perfections toutes faites à saisir. Pour avoir l'intuition de cet ensemble, de cette plénitude divine, il ne s'agit donc pas d'idéaliser et d'abstraire, il ne s'agit que d'accepter une existence toute parfaite. Pour saisir cette perfection, qui ne se décrit pas, ni ne se détaille, la raison, la lumière innée dans l'homme, n'aurait donc nul travail à faire, si l'infini lui était donné au degré qu'on aime à supposer dans certaines théories. Mais telle n'étant pas notre condition réelle, pour saisir l'infini, nous sommes obligés, au contraire, de nous arracher au fini, à la limitation, à l'imparfait, avec une sorte d'effort et de violence, non *per gustum*, mais *per raptum*, pour parler avec saint Thomas d'Aquin. Aussi, toutes les fois qu'en parlant de Dieu nous ne nous élevons pas, par tous les genres d'abstraction, jusqu'à l'intuition la plus pure et jusqu'à cet ordre de pensées absolues où les termes n'ont plus leur sens humain, nous ne faisons que des anthropomorphismes. Et cela arrive non-seulement à la raison individuelle, qui, toujours défectueuse, n'a pour Dieu même qu'une réceptivité incomplète, mais encore à la raison générale. Si cultivée et si parfaite qu'on admette celle-ci, ne possédant en elle

qu'un reflet affaibli des attributs divins, elle réfléchit fort mal l'infini à son tour. La raison conçue dans sa plus haute expression, la raison idéale, a pour l'absolu une réceptivité indéfiniment progressive, il est vrai ; mais elle reste toujours en deçà de l'absolu ; l'absolu n'est en rien l'attribut de l'humanité.

Cela doit être reconnu et proclamé. Et si cela est, c'est que cela est bien. En effet si, pour la raison inculte, Dieu n'est qu'un homme divinisé, qu'un être fait à son image, cela est sans doute très-regrettable aux yeux de la science ; mais en réalité c'est bien un Dieu ainsi conçu qui convient le mieux à la plupart des esprits. Or, c'est ici l'ordre réel du monde, et c'est ici la vraie sagesse, c'est que toutes choses soient en leurs rapports voulus et en leur harmonie naturelle. Même pour la raison cultivée, Dieu n'est encore que le Dieu le moins humain qu'il lui est possible de concevoir. Aussi la mesure qui nous est appliquée dans la morale la plus strictement déduite de la théologie, se prend-elle sur la fidélité à la conception ou à la conscience, et non sur son étendue ou sa pureté. D'ailleurs, quel que soit le degré d'élévation ou d'abstraction de nos idées sur Dieu, et si grands métaphysiciens que nous soyons en théologie, nous savons parfaitement qu'un jour, en place de ces conceptions toutes relatives et toutes imparfaites, mais suffisantes néanmoins dans la condition présente, il nous en sera donné de tout autres. La seule ambition que nous

puissions avoir légitimement dans la conditio actuelle, c'est de comprendre Dieu de la manière l plus parfaite qu'il nous est possible; et puisque Die veut bien se contenter de nos anthropomorphismes et que ses révélations elles-mêmes en sont toute pleines, notre amour-propre de philosophe doit s consoler de ne pouvoir aller plus loin.

La théorie des attributs de Dieu est d'une haut importance en elle-même, et de plus, suivant qu'ell est plus ou moins bonne, une série de sciences qu en dérivent sont plus ou moins pures.

Ainsi, de la science de Dieu considéré comm l'Éternel, comme le principe absolu et la caus suprême, dépend toute la théorie des origines du monde et de celle de l'homme, c'est-à-dire toute la cosmogonie et toute l'anthropogonie; et ces deux études valent nécessairement ce que vaut la théorie de la cause suprême.

De l'étude de Dieu considéré comme la sagesse et la bonté par excellence dépend ce grand chapitre de théologie qu'on appelle la théodicée. La saine théorie de la Providence est là, et les théories fausses du fatalisme, du déterminisme, ne trouvent leur réfutation véritable que dans la pure et solide science de Dieu.

De l'étude de Dieu considéré comme le bien, le parfait, le saint, dépend enfin la science qui est comme la fin générale de toutes les autres, la morale.

On le voit, toute la philosophie est faussée lorsqu'elle

n'a pas à sa tête une bonne théologie, c'est-à-dire une véritable théorie des attributs de Dieu. Si les plus grands philosophes ont traité avec tant de soin des attributs de Dieu, c'est qu'ils ont compris qu'il n'y a pas pour la raison de plus grand objet que lui, et qu'il n'y a pas pour les sciences de plus grandes lumières ailleurs que dans la théologie. Seulement il ne faut pas confondre la véritable et grande théologie, ou la science de Celui qui est le principe et la clef de tout, avec cette étude tissue de subtilités abstraites et de distinctions stériles que plusieurs écoles du moyen-âge se sont transmises, grossie de génération en génération. Ces deux études diffèrent profondément.

Quel est le caractère essentiel d'une saine théologie?

CHAPITRE IV.

La personnalité de Dieu.

I. — *Le caractère essentiel d'une saine théologie.*

Déjà nous avons dit l'inconvénient qu'il y aurait à diviser les attributs indivisibles de Dieu, à en morceler le sublime ensemble. Ce serait déchirer pour ainsi dire Dieu lui-même et se mettre dans l'impossibilité de le comprendre tel qu'il veut être compris de nous. La synthèse la plus heureuse en théologie, c'est au contraire celle qui réunit tous les attributs de Dieu en une seule idée, embrassant à la fois la nature de Dieu et même jusqu'à un certain point le mode de son existence.

Cette synthèse, aussi fondamentale que féconde, c'est la conception de la *personnalité* de Dieu, conception qui écarte toute une série d'erreurs quand elle est pure, comme elle en implique aussi toute une multitude quand elle est vicieuse.

On appelle personnalité, non pas l'être qui a une existence distincte de toute autre, mais celui qui a de

plus la possession de tout ce qui constitue la conscience de soi, l'intelligence, l'indépendance, le libre arbitre. La personnalité est donc tout à la fois l'essence et l'ensemble d'un être vivant, pensant, voulant, agissant de son chef. La personnalité de Dieu, c'est tout ensemble la pensée, la volonté, la puissance suprême avec le principe de ces attributs absolus. Pour la personnalité humaine, la portée de cette conception s'éclaire par l'analyse des locutions les plus familières de notre langue. Une grande personnalité est tout autre chose qu'un grand personnage. La personnalité, c'est la grandeur réelle, personnelle, inhérente à l'individu, indépendante de sa position. Ce qui fait le personnage, c'est au contraire sa position dans le monde. C'est pour cela que, dans le jeu des rapports sociaux, nous appelons personnalité un acte, une parole, une chose qui touche à ce qui fait le fond même de l'être, de l'individu ou de la personne.

Professer la théorie de la personnalité de Dieu, c'est professer réellement l'existence propre de Dieu, son existence distincte de toute autre ; et dans la théorie du vrai théisme, Dieu a tout ce qui constitue la personnalité à un degré qui ne laisse rien à désirer et ne permet de rien y ajouter. Dans la théologie chrétienne, cela est si bien entendu que les textes sacrés n'ont pas même de terme spécial pour désigner la personnalité divine, et qu'ils se bornent à lui donner les attributs qu'elle comporte, la sagesse, la science et la

prescience ; la volonté, la délibération et la résolution, l'hésitation même ; l'amour et la haine, l'esprit et le cœur. Ils lui prêtent des organes, des sens, bien entendu que sous tous ces anthropomorphismes éclate l'idée qu'il a tout ce qui constitue la liberté d'action et de pensée à un degré si absolu qu'il est la personnalité par excellence.

Toutes conceptions opposées à celle de la personnalité mènent la spéculation aux abîmes. Toutes celles qui nient la personnalité de Dieu, qui effacent soit dans l'idée, soit dans les termes, sa différence d'avec le monde, et toutes celles qui le confondent avec la nature, soit à titre d'âme du monde, soit à titre de force, de vie, de loi, de pensée ou d'esprit de l'univers, ruinent la saine théologie.

Le dogme de la personnalité divine, souvent compromis par la mauvaise scolastique, celle de Scot Erigène, de David de Dinant ou de Duns Scot, comme par la mauvaise mystique, celle d'Eckart ou de Nicolas de Cusa, et par le panthéisme de la Renaissance, est menacé surtout par les conceptions les plus chères du panthéisme moderne, comme le dogme de l'unité de Dieu était menacé sans cesse par l'idée la plus chère de la spéculation ancienne, le polythéisme. Le dogme de la personnalité de Dieu n'en est pas moins indestructible dans la conscience de l'humanité.

Que Dieu, le premier de tous et le chef de tout, soit une personne et non pas seulement une idée ou une

une cause, ou une substance, ou une force, ou un principe, c'est d'abord une chose désirable pour tous les êtres qui sont eux-mêmes des personnes.

C'est ensuite une chose nécessaire pour tous.

On a dit le contraire. On a dit que l'homme doit souhaiter naturellement qu'il n'y ait rien au-dessus de lui, et que si sa pensée n'était pas faussée par l'enseignement d'un Dieu personnel, il souhaiterait toujours qu'il n'y eût pas au monde mieux que lui, qu'il fût son maître suprême, et n'eût à consulter que son goût sur son bonheur: qu'en un mot il ne fût responsable de sa conduite devant nul autre que lui, et que sa royauté morale, libre de crainte et de contrôle, fût entière.

Mais ce langage, tenu dans des moments de folie, par quelques titans égarés dans les ivresses de l'orgueil, manque autant de sens que d'humilité. Car comment serions-nous nos maîtres dans l'univers, ou sur notre globe? Comment le serions-nous seulement de notre personne, ne sachant la loi d'aucune chose, ne connaissant ni l'origine, ni la fin, ni le secret de rien? Triste royauté que la nôtre, puisque nous sommes incapables même de gouverner notre œil!

On a donc raillé l'homme en lui soufflant l'ambition d'être lui-même la plus haute expression de l'intelligence; on a raillé la raison elle-même, en affectant de dire le monde moral ou physique indépendant de toute personnalité pensante dans l'univers.

Cette théorie, disons mieux, cette fantaisie de sophistique livrerait le monde à deux puissances aveugles, qui ont des noms mais qui n'ont point d'existence, le destin et le hasard. C'est la doctrine de la personnalité divine qui est souhaitable, au contraire, et cela précisément en ce qu'elle a pour principe, non pas de retirer Dieu de l'univers, et d'en faire un être qui lui soit étranger, mais bien plutôt de l'en montrer le maître, de le proclamer la pensée et la loi du monde, le gouvernement et la fin de tout. La raison ne veut pas un Dieu-Univers; elle ne veut pas non plus un Univers sans Dieu. Elle demande nettement un Dieu dans l'univers, un Dieu qui, de sa plénitude, pénètre l'ensemble, et dont la pensée soit sur chaque chose en particulier; un Dieu qui soit sur nous-mêmes et en nous-mêmes. Car, pour que l'Être suprême, le principe, la cause première, la cause des causes, soit notre Dieu, il faut que nous le sentions présent, que nous le sachions pensée source de notre pensée, volonté source de notre volonté, force source de toutes nos facultés; en un mot, il faut que nous ayons de sa présence personnelle la même certitude que de la nôtre. Or, s'il est présent en nous, il faut qu'il soit puissant en nous; et si belle que fût une théologie, belle de conceptions et de définitions abstraites, sans ce principe d'un Dieu personnel et personnellement puissant en nous, elle serait stérile. On n'a rien dit encore sur Dieu lui-même quand on a dit qu'il est en

nous et qu'il est en tout. On ne nous donne une doctrine et une foi, on ne nous intéresse qu'autant qu'on nous dit ce qu'il est en nous. Et qu'on ne nous dise pas que c'est apetisser Dieu que de le voir en nous. Pour être en nous et en tout, Dieu n'est ni concentré en nous, ni en aucune chose. Et il est si bien en lui, par lui et à part lui; il est si bien ailleurs qu'en nous, ailleurs que dans la nature, et sans elle comme avec elle, qu'il était quand nous n'étions encore ni nous ni le monde, et qu'il serait encore quand ni le monde ni nous, nous ne serions plus. Dieu personnalité n'est ni le Dieu d'Aristote, qui se relègue à l'extrême limite du monde pour n'avoir pas le souci de nos affaires: ni le Dieu de Xénophane ou de Spinoza qui, pour tout animer, le sein de l'univers et le sein de l'homme, non-seulement se communique à tout, mais qui se confond avec tout, qui est le ἓν καὶ πᾶν.

Le Dieu que proclame la raison universelle, c'est un Dieu en dehors, avant et au-dessus de toute chose, comme en toute chose, fort différent de l'*Esprit dans la nature* que nous dépeint même le digne Oersted dans les illusions de son semi-panthéisme. C'est un Dieu qui nous permet d'être quelque chose, d'être substantiellement en dehors de lui, moralement en lui, selon la sublime parole dite par l'apôtre Paul sur les hauteurs de l'Aréopage : « C'est en Dieu que nous sommes, que nous vivons et que nous nous mouvons. » Et de ce Dieu, la raison se sent en pos-

session comme la foi. Que nous fallait-il de plus? Aurait-on voulu, non-seulement connaître Dieu comme le type de toutes les perfections, dans un ensemble de conceptions qui ne laissent aucune prise au doute; mais satisfaire encore l'ambition de sentir son essence même en nous, et de le connaître de vue comme nous nous connaissons nous-mêmes? Mais ce serait là d'abord une prétention bien exagérée et ensuite une grossière erreur. Il n'est rien au monde que nous puissions connaître en son essence et avec quoi nous puissions nous sentir en identité comme avec nous-mêmes. Quelque mystère que nous demeurions pour nous-mêmes, nous nous sommes connus à la fois par l'idée, par la conscience et par les sens. Aller jusqu'à demander que Dieu nous soit donné de même, ce n'est plus être philosophe, c'est être théosophe. Or, dans les utopies théosophiques, il est tout simple qu'on se fasse un Dieu avec qui, du commencement à toute éternité, nous sommes dans les rapports les plus intimes, et il est très-juste que nous aspirions tous à cette intimité. Cette aspiration est le signe de notre grandeur. Mais toute intimité est en raison de deux choses, l'affinité de substance et la ressemblance éthique. Or si, sous ces deux points de vue notre intimité avec Dieu est inscrite dans l'avenir et dans le passé, elle est néanmoins très-limitée dans la pratique. Dans la réalité universellement constatée nous avons peine à nous y maintenir et à nous y

plaire en nos moments les mieux inspirés. Elle est encore plus notre état idéal que notre état normal. Mais comme théorie, comme vérité donnée par la science, et comme aspiration dictée par la conscience, le sentiment de la présence de Dieu en nous, dans ses limites données par la raison, est une exigence de notre condition dans ce monde, avant d'être une grâce d'en haut. Vivre sans savoir Dieu en nous, ce ne serait pas être nous-mêmes. Aussi, loin de grandir par la disparution ou par l'absence de notre cœur du sentiment d'un Dieu personnel, source et loi de notre vie et gouvernement de notre personne, nous déclinerions sans cesse. Nous péririons sous l'empire d'un Dieu abstrait, d'un principe métaphysique, d'un Dieu à ce point élevé au-dessus de nous qu'il *fût* hors de notre portée ou que sa dignité lui défendît de s'occuper de nous. Et pour qui n'est-il pas évident que le culte de Dieu, l'amour de Dieu, tous les genres de grandes idéalités et de purs enthousiasmes, s'éteindraient sous l'avènement d'un Dieu que, suivant Aristote, souillerait le contact avec nos affaires?

Dieu est tout ce qu'il y a de plus distinct et de moins séparé de ses œuvres.

Loin d'être en dehors de ses œuvres, le vrai Dieu est en ses œuvres et règne en elles, c'est-à-dire réalise par elles tous ses desseins. Sans ce règne ses desseins se réduiraient à de froides élucubrations formées dans son intelligence, réalisées par des forces qui ne seraient plus ni lui, ni par lui, ni à lui.

On a dit qu'il y a danger pour notre personnalité dans une conception trop vive, dans une idée trop présente de Dieu et jusque dans l'existence de Dieu. On a cru que notre personnalité même ne pouvait pas subsister pure devant la sienne sentie trop fortement. Que si la nôtre était identique de volonté avec celle de Dieu, elle se confondrait dans l'existence divine, et que si elle était ou opposée de volonté à celle de Dieu ou seulement différente, elle s'anéantirait devant elle, qui est absolue. Enfin on a pensé que l'existence de Dieu absorberait la nôtre par l'amour même qu'elle éprouverait pour nous, et qui pourrait n'être que ce que Dieu est de toute nécessité, tout-puissant. Or, qui dit tout-puissant dit seul puissant et seul subsistant en réalité.

Mais ici l'exagération est évidente encore; et pour ce qui est de l'amour de Dieu pour nous, rien n'autorise de telles objections, ni le principe ni les conséquences de ce sentiment sublime.

Le principe en est cette perfection divine qui, sans avoir besoin d'autrui pour son bonheur, éprouve néanmoins du bonheur à aimer des êtres créés à son image et concourant à ses desseins.

Les conséquences légitimes de ce principe pour nous et en nous, c'est le sentiment naturel de notre affinité avec Dieu, c'est celui de notre dépendance de sa volonté, dépendance noblement sentie, acceptée avec les joies d'un saint orgueil, avec la reconnaissance et

avec l'amour qu'inspirent cette sublime association. Car nous aimons en Dieu, instinctivement ou rationnellement, l'auteur, le roi et la loi de tout. Nous aimons en lui cet idéal de perfection auquel nous aspirons avec l'espérance de pouvoir un jour y atteindre. Nous l'aimons en vertu de la légitime tendresse dont l'âme aime son type divin. Et nous ne l'aimons pas seulement parce qu'il y a bonheur à aimer le parfait; mais encore parce qu'il y a gloire à l'aimer, et à parvenir, nous aussi, à force de l'aimer, toute imperfection déposée, à cette sainteté pure qui est la paix absolue et la félicité souveraine, par la raison qu'elle ne veut que ce qu'elle doit vouloir. Or, on aurait beau dire que, plus on aimerait de la sorte, plus la faible personnalité de l'homme courrait le danger de s'absorber dans la puissante personnalité de Dieu, cela serait réfuté par la plus forte des raisons, un sentiment invincible. Une personnalité élevée et purifiée par l'amour de Dieu s'abdique si peu et court si peu le risque d'affaiblir sa volonté, qu'elle grandit, se développe et se fortifie au contraire en se gouvernant d'accord avec la volonté suprême, seule direction qui soit faite pour la charmer.

Sans doute, il ne faut pas nier l'influence de la personnalité divine sur la nôtre. Nous ne sommes pas, nous, comme Dieu, la personnalité par excellence, supérieure à toute action, à toute limitation par une autre. Nous ne sommes que des personnalités accessi-

bles, modifiables, limitées. Notre volonté n'est pas plus absolue que notre science. Et toute autre personnalité finie est limitée comme nous, la seule personnalité infinie ne l'est par aucune autre. Sa science est aussi absolue que sa volonté, aucun obstacle ne se concevant pour elle et la plénitude de la vie étant en elle. Mais sa vie ne tue pas la nôtre ; elle la donne, la conserve et l'étend au contraire. Sa volonté ne borne pas notre volonté ; au contraire, elle l'élargit et la fortifie. Quand nous disons, avec les paroles du Fils de Dieu, Que ta volonté soit faite sur la terre comme aux cieux, c'est-à-dire que la nôtre s'étende, s'élève et s'épure jusqu'à s'identifier avec la volonté divine, pour en être un organe parfaitement pur, ce n'est ni notre absorption ni notre anéantissement, que nous demandons, ce n'est pas le Nirwahna du bouddhisme, c'est la glorification la plus sublime de la volonté et de la personnalité divine.

Toute la théologie est dans une saine théorie sur un Dieu personnel.

II. — *Le monothéisme, le dualisme, le trithéisme, le déisme.*

On donne le nom de monothéisme à celui des systèmes qui insiste le plus énergiquement sur l'unité et la personnalité de Dieu, sur laquelle l'élite de l'humanité s'est toujours entendue et a toujours eu

besoin d'insister. Car le vulgaire va toujours au morcellement de Dieu, au polythéisme, et la spéculation va toujours à l'identification de Dieu avec la nature, au panthéisme.

Le monothéisme a des formes diverses, et à côté de sa conception pure se placent, sur la question de la personnalité, toute une série de fausses doctrines, dont les unes diminuent ou affaiblissent cette personnalité et dont les autres la multiplient en une singulière pluralité de puissances divines. Avant d'en montrer les erreurs, nous allons préciser d'abord le monothéisme lui-même, et en distinguer trois théories qu'on a souvent confondues avec lui ou qu'on a prétendu faire passer pour ses expressions les plus complètes.

Le mot de monothéisme est moderne ; c'est une création de la théologie chrétienne, opposée à la théologie polythéiste de l'antiquité. Toutefois la philosophie l'a reçu elle-même, et à son tour elle appelle monothéisme la théorie d'un seul Dieu, y compris l'idée d'un Dieu personnel, donnée par la raison universelle comme par les codes sacrés du judaïsme, du christianisme et du mahométisme. Ce Dieu, tel qu'il est enseigné aujourd'hui, la philosophie ancienne l'a pressenti, on le sait ; mais c'est le christianisme qui l'a donné à la philosophie moderne, et elle a eu parfaitement le droit de le recevoir de sa main. Car la raison universelle veut que notre destinée, comme tout ce qui est, soit faite par un seul être, un être en

possession de lui-même, de son intelligence, de sa puissance, de sa volonté, et un être absolu sous tous les rapports.

Une divinité en lutte pénible avec une autre, soit pour le gouvernement de l'univers, soit pour une de ses parties; ou bien une divinité inférieure, subordonnée à d'autres, créant et dirigeant, non pas la totalité, mais une partie quelconque des existences, non pas avec des desseins et un pouvoir absolu, mais d'après des vues quelconques, et non pas comme elle veut, mais comme elle peut : ce sont là autant de conceptions insensées, de véritables non-sens pour la raison. Toute destinée morale d'une intelligence libre doit être conduite d'après des lois suprêmes, d'après des lois inscrites dans une volonté souveraine; des lois qui n'aient rien de commun avec le destin, ni sa stupide insensibilité, ni ses inflexibles rigueurs; des lois en un mot, qui, loin d'être ou indépendantes de Dieu, ou des forces cosmiques inconscientes, soient ses pensées et ses sentiments. Des lois vivantes, des lois qui soient les sentiments, les pensées et l'âme d'une personnalité réelle, peuvent seules être gouvernées sans cesse par celui qui les a voulues, n'étant pas autre chose que sa volonté. Et le vrai Dieu, c'est celui qui est lui-même la loi des lois. Sans doute des lois suprêmes sont des lois invariables et absolues, mais elles le sont comme Dieu. Elles ne sont pas, comme le dit une philosophie aveugle et fataliste,

invariables et absolues comme le destin. Des lois absolues par elles-mêmes et indépendantes de Dieu, quoique émanées de lui, constitueraient le déterminisme ; et le déterminisme ayant sa source en Dieu, mais régnant sans Dieu, serait aussi absurde que le déterminisme n'ayant son principe qu'en soi. La seule idée d'une élection exclusive de la part de Dieu, d'une prédestination, en un mot, effraie et afflige l'humanité en ce que cette théorie semble déshériter une portion des enfants de Dieu du privilége de son amour. Or, si un système où quelques-uns seuls seraient aimés ou menés avec plus de faveur que les autres, émeut la pensée de tous, combien ne s'alarmerait-elle pas d'un système où personne ne serait aimé ni ne pourrait l'être? où tout serait fatalement conduit par des forces invariables à une fin déterminée? L'âme humaine, qui est aimante, comme elle est pensante, et infiniment plus sensible à l'amour qu'à la pensée, veut dans sa conscience intime, pour auteur et arbitre suprême, un Dieu *amour*, bienveillant et suprême, aimant avec une suprême universalité. De même qu'elle demande un être sachant tout et gouvernant tout sans restriction, avec une puissance sans bornes, elle veut un être aimant tout et donnant à tous, donnant *sans mesure*, comme dit saint Paul.

La raison ne veut pas pour cela un Dieu qui ait de capricieuses tendresses ; elle veut des principes su-

prêmes en un Dieu suprême, une bonté sans faiblesse, un règne sans défaillance. Si, même dans nos méditations les plus élevées, il y a une sorte de contradiction entre la pureté de notre conception et l'imperfection de notre langage, ce n'est pas là une difficulté véritable. Aussi l'humanité n'hésite pas sérieusement à concevoir en son Dieu une sagesse qui conduise vers le bien même nos chutes, une indulgence qui pardonne nos aberrations même volontaires; en un mot, un Dieu, père des hommes, et dont les redressements soient encore des preuves d'amour.

Voilà le Dieu qui est nécessaire à la raison; et c'est bien le Dieu enseigné par le monothéisme de nos textes sacrés qui est devenu celui de l'humanité civilisée.

Or ce système, qui fait tous les peuples égaux devant un seul Dieu, père, roi et juge suprême; ce système qui donne la même loi à tous les êtres moraux de l'univers et assigne la même destinée finale à tous ceux qui l'observent, ce système est vrai, si notre raison est vraie. Est-ce là un Dieu trop humain; trop accommodant, trop flexible et trop changeant, comme disent quelques-uns? Non; si cela était, s'il avait, avec les attributs de la perfection exigée par notre raison, les faiblesses qu'une sophistique impie reproche au cœur humain de lui prêter à son bénéfice et que la superstition lui prête réellement, il ne serait accepté d'aucune des âmes qui portent le mieux en elles l'image d'un Dieu parfait.

Toutes les considérations qui nous enseignent l'existence d'un Dieu parfait, ont pour fondement sa perfection substantielle, c'est-à-dire son unité, et toutes reposent sur sa simplicité, son indivisibilité. Toutefois, son unité n'est pas celle d'un chiffre, celle d'une abstraction mathématique, d'une uniformité sans modifications, sans variations. Au contraire, tous les systèmes du monde enseignent, au nom de la raison religieuse de l'humanité, des modifications sensibles dans les rapports du monde spirituel avec Dieu, des manifestations successives de la part de Dieu, et des élévations progressives vers lui de la part des intelligences finies. Sans doute, ni sa nature, ni son être n'éprouvent des modifications, et ses attributs n'offrent pas des modalités diverses. Existant toujours dans la plénitude de tous ces attributs, ayant toujours existé dans sa perfection, Dieu peut croître et décroître ; mais ses manifestations, qui sont celles de l'infini, doivent varier, et chacune d'elles doit apporter des modifications plus ou moins profondes dans les conceptions de l'humanité.

C'est d'après ses manifestations que se sont formées, dans le sein des peuples les plus avancés en théologie, les diverses théories ou les diverses nuances de monothéisme. Car non-seulement ce système a ses nuances, mais chacune d'elles a ses formes spéciales. Toutes se rattachent à trois grandes branches : le monothéisme juif, le monothéisme chrétien et le monothéisme

musulman, dénominations qui embrassent toutes les nuances de la civilisation théologique, professant l'unité de Dieu.

On peut appeler la première de ces formes, le monothéisme juif, une théologie nationale. On l'a fait et on a pu le faire, puisque les Juifs ont été sans conteste la nation la plus théologique de l'antiquité et que Dieu, la pensée de Dieu, son culte et son règne dans le monde, ont joué dans leur existence le rôle le plus pur, le plus considérable. Il est très-vrai que le sentiment de la nationalité domine fortement dans cette théologie ; que si le judaïsme fait de Jéhovah le Dieu unique, il lui prête néanmoins dans de nombreux anthropomorphismes une prédilection singulière pour la famille israélite ; que la descendance directe d'Abraham, celle d'Isaac, à l'exclusion de celle d'Ismaël, est celle à qui Jéhovah préfère de se faire connaître, la seule qu'il semble gouverner en personne selon la loi qu'il lui a donnée en personne, et la seule à laquelle s'appliquent les plus éclatantes promesses de salut, de grandeur, de richesse et de gloire, qu'il leur fait donner par ses envoyés extraordinaires, les prophètes. Mais apparemment, si l'on prétend faire de cela une objection, ce n'est pas au moins à titre de découverte, car Porphyre lui-même, qui s'est tant prévalu de cet argument, l'a déjà fait à tort, puisque le judaïsme, loin de se cacher son esprit d'exclusion, s'en était toujours glorifié, et au nom de Dieu, par

son ordre même. Aussi ce système, que la théologie chrétienne connaît fort bien, qui ne l'embarrasse pas et qu'elle appelle le *particularisme judaïque*, ne doit-il pas être considéré sous un autre point de vue que celui de la plus essentielle des manifestations qui ont précédé la révélation chrétienne. D'ailleurs ce système, exagéré dans le langage anthropomorphistique des prophètes, et que leurs interprètes, plus ou moins fidèles ont exagéré encore, est très-universaliste en dépit de ses apparences d'exclusion. Toutes les dispensations providentielles sont d'abord nationales. Chaque peuple de l'antiquité a eu ses lois, ses institutions, sa religion, ses mœurs, et chacun d'eux s'est si bien trouvé des siennes, que tous se sont crus les favoris du roi de la terre. Il y a quelque chose de plus spécial dans les dispensations providentielles accordées au mosaïsme. Cela est incontestable, le grand fait du monothéisme et le grand fait du prophétisme le disent. Mais l'un et l'autre n'ont été que des préparations à un troisième, le messianisme : et ce dernier, le vrai but des deux autres, s'est montré si peu exclusif, qu'au contraire il est venu appeler à lui toutes les nations de la terre. Or si toutes sont appelées à y entrer en temps opportun, c'est que l'entrée de toutes, quand l'heure du salut universel a sonné, a été prévue de toute éternité.

Voilà l'universalisme auquel a préparé le particularisme, qui a d'ailleurs ses nuances.

En effet, le monothéisme hébreu, celui des patriarches, se présente d'abord très-primitif, très-élémentaire, et le Dieu des patriarches fut le Dieu de la pieuse descendance d'Adam, le Dieu des familles fidèles. Bientôt, par des réformes successives et profondes, il fut élevé à un second degré, à ce sublime mosaïsme dont l'histoire des religions n'a pas encore assez admiré la hauteur. Le Dieu de Moïse est le Dieu de la nation qui se consacre au culte de sa personne et de sa loi. Plus philosophique encore, le monothéisme de Job, des Proverbes, de l'Ecclésiaste et d'autres textes bibliques, est supérieur à tout ce qui se trouve ailleurs. Et si la philosophie religieuse de l'Inde, la plus antique et la plus riche de toutes, n'offre rien qui soit comparable aux hymnes de David, certes les chants, les mystères, les traditions, les cérémonies et les oracles de la Thrace antique et de la Grèce plus récente n'offrent rien non plus qui approche de la richesse, de l'élévation, de la majesté de l'enseignement des prophètes d'Israël. Dans les textes ultérieurs, dans la sagesse de Salomon et dans le Siracide, percent des vues de haute spéculation, de philosophie alexandrine. Une ère nouvelle s'ouvre dans la Kabbale, où le judaïsme s'éclaire de la tradition orientale et dans le Philonisme, où il s'empare de la philosophie grecque. Là, la philosophie de la religion se substitue à la doctrine positive et domine les textes sacrés en les commentant d'après l'Académie, le Lycée ou le Porti-

que, effaçant au nom de la science et de la raison le particularisme d'Abraham, de Moïse et David, ainsi que celui d'Isaïe. Le monothéisme de l'Evangile achève cette œuvre de développement en venant effacer les distinctions nationales au nom du Dieu de tous et auprès de toutes les nations, les appelant toutes au même sanctuaire sur la terre et au même royaume des cieux, la patrie commune du genre humain et de toutes les fractions du monde spirituel. Le monothéisme chrétien n'est pas seulement la révélation la plus universelle de Dieu, il est encore la manifestation la plus directe de sa personne. En effet celui qui le fonde, Jésus-Christ, est lui-même la manifestation la plus haute et la plus sensible de Dieu, le Fils de Dieu, pour parler le langage des hommes. Et celui qui fait de cette manifestation la source de toutes les lumières et de toutes les grâces divines qui peuvent se communiquer à l'homme, l'Esprit de Dieu, pour parler le même langage, s'ajoute à son tour à ce grand fait comme complément absolu de la révélation.

La théologie est désormais complète, et le monothéisme est révélé sous toutes ses formes possibles.

Mais, si par ces compléments, le monothéisme a été la source d'une révolution religieuse plus profonde et d'une révélation philosophique plus pure que nulle autre, il est devenu aussi par là-même un objet de doute et de critique.

Il l'est devenu, d'abord, parce qu'il a été à ce point

exagéré par les dogmatistes que ses ennemis ont eu beau jeu ; que la critique juive, la critique musulmane et la critique philosophique, ont pu reprocher au christianisme une sorte de retour au polythéisme ; que la critique déiste a pu le qualifier de trithéisme imité de l'antiquité. Il est devenu, ensuite, un objet de doute et de critique, abstraction faite de ces hostilités systématiques, en vertu même de son contenu mystérieux. Car nul ne doit ignorer ce que la théologie chrétienne déclare partout, c'est-à-dire qu'elle est un mystère, qu'elle est une chose d'au-delà se posant inconcevable en deçà. Dieu demeure dans une lumière inaccessible pour nous. « Nul ne le connaît, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils l'a révélé. » — Nul ne comprend le Fils « qui a pris la forme d'un serviteur, fait à la ressemblance des hommes et trouvé homme, de figure. »

Toutefois, en dépit des distinctions scolastiques les plus exagérées et des terminologies les plus malheureuses, jamais l'Église chrétienne n'a professé ni deux, ni trois Dieux différents. Toujours elle a proclamé un seul Dieu. Le principe de l'unité de Dieu lui a toujours été aussi sacré, et la profession de ce principe aussi inviolable que celle de la trinité de ses manifestations ; et ses manifestations ont toujours été enseignées à ce point distinctes et personnifiées, qu'on n'a pu s'y tromper. Or elles sont si admirablement motivées dans les saintes Lettres, nous le verrons, qu'on a pu formuler

ce qu'on appelle le dogme de trois personnes comme une foi très-absolue, et cependant très-pure en un seul et même être. Seulement cette formule est tout humaine et nullement exclusive de telle autre qui serait meilleure. Le mystère demeure incompréhensible à la raison comme à la foi heureuse de l'admettre. Le droit de rejeter avec une sainte énergie toute aberration qui compromettrait des vérités absolues, demeure le même.

L'exégèse, l'art d'interpréter, a offert sa protection aux textes chrétiens pour les préserver du dogme d'un Dieu trinaire, et pour rendre raison à la critique des passages où ce dogme est enseigné. Mais le christianisme décline cet art d'interpréter et professe très haut une trinité de personnes. Il la proclame dans ses formules les plus solennelles, par la raison qu'elle est dans la dernière et la plus impérative des prescriptions de son divin auteur, celle qui ordonne l'apostolat universel et le baptême de tous les fidèles. Il la proclame avec d'autant plus d'assurance qu'elle est mieux reproduite dans les bénédictions apostoliques les plus solennelles (2e épître de saint Paul aux Corinthiens, chap. XIII, v. 13.) On offre aux docteurs chrétiens les bons offices de l'exégèse pour les protéger auprès de la critique ; mais si le christianisme le voulait, il citerait une foule de textes bibliques où la trinité des personnes semble se réduire à une triplicité de manifestations d'un seul et même être. Ce qui

l'en empêche; c'est qu'il a le dessein contraire, celui d'enseigner la triplicité des personnes dans l'unité de la substance divine. Du moins c'est ce qu'il fait expressément dans tous ceux de ses textes où il déclare que chacune d'elles est antérieure au monde et leur attribue à chacune une personnalité distincte et divine. Là où l'exégèse est déjà aussi libre qu'elle devra l'être un jour dans le monde entier, on a dit, sous bien des formes et dans des temps bien récents, que la formule du baptême n'implique que ces deux choses, la reconnaissance de Jésus-Christ en sa qualité de Messie, et la reconnaissance d'un don divin appelé *Esprit saint* ou *Esprit de Dieu*. Mais ces assertions se sont brisées contre une impossibilité, celle de faire prévaloir des interprétations arbitraires sur le sens naturel des mots. Ces interprétations, tentées sur un passage, sont d'ailleurs démenties par les déclarations de cent autres. Si Jésus-Christ, d'après l'un, n'est que le Messie, de quel droit, dit-il dans un autre, je serai toujours avec vous ; je serai avec vous jusqu'à la fin du monde ; je reviendrai juger le monde? Si le Saint-Esprit n'est qu'un don de Dieu, comment se fait-il qu'il vienne succéder au Fils de Dieu et qu'il ne puisse venir que le Fils ne s'en soit allé? On a beau dire que les mots de *Père*, *Fils* et *Saint-Esprit*, ne sont que trois noms divers pour désigner un seul et même Dieu sous trois rapports divers ; que Dieu est appelé Père, par la raison qu'il est la cause de l'existence de Jésus-

Christ; qu'il est appelé Fils par la raison que sa nature intelligente (λόγος) s'est produite dans la création et s'est unie ensuite à Jésus-Christ « qu'il a fait naître pour le plus éthique de ses desseins sur la terre; » on a beau dire qu'il est appelé *Esprit* (πνεῦμα) par la raison qu'il est la force qui anime tout l'univers, et qu'il est aussi celle qui a enfanté et qui a rempli l'homme Jésus, si bien qu'on l'a confondu pour cela même avec le λόγος; enfin, on a beau s'ingénier pour faire disparaître ainsi les idées chrétiennes, les idées apostoliques, les idées primitives, en un mot les idées pour l'enseignement desquelles les textes ont été rédigés: ces textes ne s'en vont pas. J'ajouterai qu'on a beau suggérer un autre ordre d'idées en employant les mêmes termes: ces thèmes de rhéteurs dont le monde a le secret depuis longtemps, ne donnent plus le change à personne, pas même à ceux qui en sont les auteurs, et qui sont toujours les premiers à savoir qu'il s'agit d'une véritable substitution, que personne ne saurait s'y tromper.

Le christianisme n'a d'ailleurs nul besoin de cette substitution. Il sait ce qu'il veut, ce qu'il a toujours voulu et ce qu'il n'a jamais voulu. Il n'a jamais voulu autre chose que ce que saint Paul dit dans son épître aux Éphésiens: il a toujours voulu professer « un seul Dieu, Père de tous, qui est sur tous, parmi tous et avec tous. » (Chap. IV, v, 6.)

La raison, qui est libre, peut n'être pas d'accord avec

l'Église pour repousser au même degré qu'elle les trois plus grandes erreurs de la théologie anti-chrétienne.

Elle peut préférer à la trinité biblique, ou à la trinité athanasienne, définie d'une manière si précise, le sabellianisme ou le modalisme, qui anéantit la distinction des personnes.

Elle peut lui préferer le subordinationisme, qui établit des rapports de subordination à l'effet de sauver le monothéisme de la distinction des personnes, et qui admet entre le Père et le Fils ou une inégalité de nature (arianisme), ou une similitude de nature (sémiarianisme).

Elle peut même lui préférer, pour cause de franchise ou autre, le trithéisme, qui distingue si bien les trois personnes qu'il en fait trois puissances séparées.

Mais si la raison n'a pas les mêmes motifs de préférence ou de répulsion que l'Église, d'autre part elle comprend très-bien que ces théories ne sont pas celles des textes sacrés; car c'est après tout avec l'organe de la raison que s'apprécient ces textes.

Quel qu'ait été d'ailleurs le sort des théories libres ou des formules canoniques, le dogme de l'unité de Dieu est resté le même dans le sanctuaire de la foi chrétienne, et il n'y a pas de religion au monde qui proclame l'unité de Dieu avec plus d'énergie et plus fréquemment que l'Évangile. Dès lors il faut bien admettre que ses apôtres et ses docteurs, à moins d'être

hors de sens, n'ont jamais pu être trithéistes et n'ont jamais pu prendre le Fils de Dieu pour un second Dieu, le Saint-Esprit, pour un troisième.

Même dans les religions antérieures à l'Évangile, où il est question de trois Dieux, il n'y a pas de trithéisme réel. Ce qu'on qualifie ainsi dans l'antiquité est ou un polythéisme véritable ou un monothéisme pur. Sans doute il est dans l'antiquité païenne peu de systèmes où l'on ne trouve une sorte de triade divine, et le brahmanisme déjà en offre une très-frappante; mais elle n'est ni primordiale ni définitive, car ses trois grandes divinités ne sont que trois manifestations divines de la même puissance suprême; sous les apparences de ce trithéisme, et malgré cette innombrable série d'émanations, de divinités et de génies qui semble accuser plutôt le panthéisme que le polythéisme, il y a un véritable monothéisme. Il en est de même de la triade égyptienne, de la triade phénicienne et des triades grecques, qu'on trouve dans Orphée, dans Pythagore, dans Platon, dans Aristote, dans Plotin, dans Proclus, et qui ne sont au fond que des formes d'un monothéisme véritable, quoiqu'aux yeux des peuples et des prêtres vulgaires ces triades soient les sommités d'un polythéisme incontestable.

Prises dans leurs éléments suprêmes et dans leur conception philosophique, elles peuvent être assimilées à la trinité chrétienne en tant qu'elles ne sont que la théorie d'une manifestation triple de Dieu, c'est-

à-dire, que des formes altérées du monothéisme pur.

En effet, toutes ces triades, dont celle de Platon est la plus fameuse, offrent un phénomène très-curieux : elles montrent que, si la raison moderne se fait une pierre d'achoppement d'un Dieu ternaire, la raison ancienne, au contraire, affectionnait cette conception. On la retrouve partout. D'après les indications générales de Creuzer, de Frédéric Schlegel et de Windischmann, deux théologiens contemporains ont suivi ce fait dans des recherches spéciales [1]. Le dernier de ces investigateurs est si frappé de cet accord, de l'unanimité des doctrines trinitaires, qu'il s'écrie : « Si le consentement des peuples a nécessairement plus de poids dans certaines questions que toutes les élucubrations d'un philosophe, fût-ce d'un Mendelsohn, sur l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme, par exemple, on doit invoquer aussi cet argument de l'unanimité en faveur du dogme de la trinité. Tant y a que les philosophes eux-mêmes ont trouvé cette théorie rationnelle. Cette idée, a dit récemment l'un d'eux, M. Günther, a dû naître naturellement dans l'esprit de l'homme en ce qu'il est l'image de la trinité, et il est tout simple que l'anthropomorphisme,

[1] Tholuck, die speculative Trinitaetslehre des spaetern Orients. — Koester, Nachweis der Spuren einer Trinitaetslehre vor Christus. Francf. 1845, 8°.

Cf. Hergenroether, dic Lehre von des goettlichen Dreieinigkeit, nach Grégor von Nazianz. Ratisb. 1853, et les graves considérations présentées par M. Fréderic de Rougemont.

dans l'étude du Créateur, se fonde sur le théomorphisme de la créature, et que dès lors Dieu ait été entrevu dans son être trinaire, ne fût-ce qu'en une sorte de brouillard, même dans la plus haute antiquité. »

Il n'est pas difficile non plus de déduire la convenance d'un Dieu trinitaire d'une manière plus ou moins philosophique, comme l'ont fait saint Augustin, Scot Erigène, saint Bernard, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, Gassendi, Malebranche, MM. de Bonald, de Lamennais et de Baader. Mais si le premier et le plus accrédité de ces penseurs (de *Trinitate*, livre 10e) la déduit par voie d'analogie de la mémoire, de l'entendement et de la volonté (amour), et ailleurs de la nature de l'esprit, qui est conscient de lui-même et s'aime (livre 9e), chacun sent que cela explique Dieu par l'homme, outre qu'il n'est rien au monde de moins théologique que cette explication, si fondée qu'elle puisse être en philosophie. Et quand le dernier de ces docteurs nous explique la manifestation ternaire de Dieu, chacun sent de même qu'il n'y a rien de moins philosophique, si vraie qu'elle puisse être en théologie. En effet, la voici : « Dans les créations aussi Dieu ne compte que jusqu'à trois. Dans la première des trois, le Père seul se manifesta dans son œuvre créatrice, et l'action du Fils ainsi que celle de l'Esprit demeura cachée. (Saint Paul nous apprend au contraire que la création se fit par le Fils.) Avec la

chute de la créature débuta l'œuvre manifeste du Fils en elle, et celle du Père se cacha, comme Jésus-Christ nous le dit : Tout m'a été donné par le Père. Avec l'ascension commença, dans la créature, l'œuvre manifeste de l'Esprit, et celle du Père et du Fils se retira (sans s'anéantir toutefois, puisque Jésus-Christ nous dit : Mon Père agit toujours et moi aussi j'agis). Ainsi que le dit le Fils, il est bon pour vous que je m'en aille, car si je ne m'en allais pas, le consolateur ne viendrait pas. Dès que la manifestation distincte du Saint-Esprit sera accomplie, dans le jugement dernier, la révélation du Père, du Fils et du Saint-Esprit se montrera dans sa *simultanéité concrète : il n'y aura plus de temps pour la créature et le Dieu complet lui sera révélé*. Telle est pour la créature la clef de la science de toute révélation historique et de l'histoire elle-même, clef qui manque à la plupart des historiens, comme elle manque à ces philosophes issus de Hegel qui ont appris dans la doctrine chrétienne que Dieu est l'Esprit, et qui n'ont pas voulu y voir qu'il est aussi le Père et le Fils. »

De la part d'un philosophe, cela peut être très-théologique, mais assurément rien n'est plus étranger à la philosophie pure, pour ne pas dire de moins philosophique.

Chacun sent aussi qu'aucune de ces explications n'explique le mystère de l'enseignement chrétien ; car il est deux choses, en dernière analyse, que la bonne

n'est qu'une forme du monothéisme comparable à celle du judaïsme et du christianisme, où se trouve également un monde de mauvais esprits, opposé, sous un chef puissant, au monde des esprits purs.

Le dualisme de la Perse offre, en effet, avec la théorie juive et la théorie chrétienne sur l'empire du mal et sur son chef, sur Satan, des analogies frappantes, et qu'on doit reconnaître à titres d'introductions ou même proclamer à titres de préparations à la vérité chrétienne. Au lieu d'y apporter ce bon sens, qui aplanit tout en montrant la marche progressive de la lumière divine dans le monde, on s'est plu à susciter des questions de polémique. On a eu, ici, le tort de nier les analogies, en raison même d'une ressemblance qui pouvait compromettre le système d'une révélation exclusive. On a eu ailleurs le tort encore plus grave de faire du Zend-Aresta la vraie source, la source exclusive de toutes les idées juives ou chrétiennes sur les démons et l'empire de Satan.

Le fait est que ni les idées chrétiennes ni les idées juives sur l'empire du mal ne sauraient être qualifiées de dualistes. S'il est vrai que, dans ces théories, figure un génie du mal qui séduit la race humaine, ce génie n'est pas un créateur égal au créateur du monde. Il obtient à la vérité, sur la race séduite, un tel empire qu'il est qualifié de prince de ce monde et qu'il ne faut pas moins que l'apparition du Fils de Dieu pour vaincre son ascendant et assurer le règne de Dieu.

Mais à côté de ces analogies les différences sont fondamentales à ce point que, dans la dogmatique de la Bible, Satan n'est qu'un ange déchu, qu'une créature à l'état de châtiment, qu'un instrument qui, après tout, même dans sa chute, sert les desseins de la Providence comme les sert toute créature. On le voit bien, il n'y a pas là de dualisme même apparent.

Quelques philosophes modernes prennent le mot de dualisme dans un sens nouveau. Ils l'appliquent à tout système opposé à celui du monisme, ou à la théorie qui fait un de *Dieu* et du *monde*. Le dualisme en ce sens est le contraire de ce qu'on appelle vulgairement le panthéisme, qui est le véritable monisme. Or en ce sens, ce serait bien le dualisme qui, suivant nous, serait le système vrai ; mais rien ne doit nous porter à recevoir ce langage, qui impose un nom flétri à la doctrine que l'humanité professe avec le plus d'orgueil, celle qui distingue l'univers de son auteur ou Dieu de son œuvre. Le monothéisme a le droit de rejeter avec un dédain légitime cette qualification de dualisme qu'on lui propose avec une sorte d'ironie. Le seul monisme qu'avoue la raison, c'est au contraire ce monothéisme qui n'est ni le dualisme, ni le polythéisme, ni le trithéisme.

Un quatrième système, le déisme, est venu se proposer au monothéisme comme pour l'épurer et le délivrer du polythéisme, du trithéisme et du dualisme, qu'à son tour il lui reprochait.

Le déisme, né des débats théologiques de l'âge moderne, n'était d'abord que la négation du dogme de la trinité ; il se voilait sous cette grande vérité : *Est Deus, non sunt Dei* (Pascal, II, 355, II, 116). On appelait alors déistes les sociniens et les imitateurs mal inspirés des ariens. Mais bientôt le déisme fut autre chose : il fut la religion naturelle niant la révélation et le principe de l'autorité. Plus tard encore, il fut la négation de l'intervention divine dans la marche de l'univers, marche qu'on disait conduite, non plus par une intelligence suprême, mais par une force infinie, par une cause physique, c'est-à-dire inintelligente ou aveugle, inhérente à la matière. Dans cette dernière aberration, le déisme se confond avec le *déterminisme*. Il s'éloigne ainsi complètement du rationalisme, qui met au contraire à la tête de l'univers une raison suprême dont la raison humaine est la représentation la plus fidèle et la seule à consulter pour l'homme.

On le voit, le déisme a singulièrement varié. Or ce n'est pas la variation qui est un motif de censure en matière de doctrine, ce n'est que l'aberration, l'éloignement de la vérité, et Clarke, qui distingue quatre classes de déistes dans son *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, n'a que trop raison de les rejeter toutes les quatre.

Tout le monde distingue aujourd'hui les déistes des théistes. On n'a pas toujours évité la confusion avec le même soin. C'est Kant (*Critique de la raison*

pure, *p.* 659) qui a le plus insisté sur la distinction. Toutefois, elle a beaucoup perdu de son importance, car on n'emploie plus guère le mot de déistes, qui a joué un rôle si considérable dans les débats du dernier siècle, et qui, flétri par la polémique, est désavoué de tout le monde. Leurs fils modernes les théistes, au contraire, se targuent d'une dénomination sous laquelle ils annoncent de grands desseins. Anglais, Français ou Allemands, ils repoussent l'athéisme, il est vrai, mais les déistes en ont toujours fait autant; et si leurs fils veulent substituer à l'indifférence religieuse cette adoration en esprit et en vérité que prescrit l'Évangile, cela se borne jusqu'ici à préférer la religion naturelle à la dogmatique chrétienne [1]. Or, cela diffère peu de ce que voulaient les déistes d'autrefois. Il est juste de dire que les théistes se posent en adversaires décidés du panthéisme et de l'athéisme; mais les déistes n'avouaient ni l'un ni l'autre non plus, et à prendre les choses au fond, il y a un nouveau terme et un terme plus heureux, moins hostile, cela est vrai, mais il n'y a pas une théorie nouvelle, une doctrine plus sympathique.

Toutefois, si le déisme ou le théisme n'étaient que ce qu'ils prétendent être, le monothéisme pur, ce serait aux yeux de la philosophie tout simplement la vérité. Et ce pourrait n'être pas le monothéisme hé-

[1] V. Apelt, Abhandlungen aus der Fries'chen Schule.

breu ou chretien, mais ce ne serait pas nécessairement une théorie hostile à ce monothéisme. Or, non-seulement le déisme, mais encore le théisme a cette tendance. Essentiellement opposé au dogme de la manifestation trinaire de Dieu, ou du moins différent de ce dogme, il se teint d'un caractère de polémique, ouverte ou couverte, qui le rend suspect, et qui trouve nécessairement des réfutations, souvent hostiles aussi, dans la dogmatique des écoles chrétiennes. Le tort de cette dernière ne doit pas être pardonné plus aisément que celui du théisme, car le simple exposé de la théologie chrétienne est la seule polémique qui lui convienne. Une doctrine vraie ne doit jamais aller au-delà.

Ce sont les manifestations de Dieu dans le monde matériel et dans le monde spirituel, c'est l'enseignement sacré sur l'œuvre de la création, l'œuvre de la rédemption et l'œuvre de la sanctification, qui a donné lieu à la théologie trinitaire. Nous verrons en son lieu, et en traitant de ces œuvres en cosmologie et en pneumatologie, si le dogme chrétien est polythéiste, trithéiste, panthéiste ou déiste, ou bien s'il est monothéiste, et s'il établit un seul Dieu personnel. Maintenant il nous reste à examiner quelques-uns des systèmes qui altèrent le plus le principe de la personnalité divine.

III. — *Le fétichisme. Le polythéisme.*

Le fétichisme est le plus grossier de tous ces systèmes. Il est élémentaire au point de ne mériter pas le nom de système : ce n'est qu'un ensemble d'opinions et de sentiments. Avec un peu de sévérité on le qualifierait un ensemble de misérables habitudes et de plates superstitions. Il a pour fondement le besoin plutôt que l'idée d'un culte, et loin de s'élever, il s'arrête pendant des séries de siècles aux formes les plus vulgaires. Il admet bien au-dessus de l'homme une puissance inconnue qui se manifeste partout ; mais il abaisse cette puissance à son niveau en l'adorant sous toutes sortes d'images et dans toutes sortes d'objets : choses créées par la main de Dieu, choses fabriquées par celle de l'homme. C'est là l'idolâtre qui, selon la belle figure de nos textes sacrés, saisit sa cognée pour abattre un vieux poirier, prend la moitié du tronc pour chauffer le four et cuire son pain, se taille de l'autre moitié une idole qu'il recouvre d'or et d'argent et devant laquelle il se prosterne. Une adoration à ce point défectueuse, on ne peut pas l'honorer du nom de culte ou de celui de religion. Néanmoins, puisqu'elle reconnaît une force surnaturelle dans les phénomènes de l'univers, et puisqu'à ses yeux les objets les plus futiles, les produits de la

nature la plus commune, l'homme excepté, sont les représentants de ce pouvoir, elle est un pas sur l'athéisme, quel qu'il soit, fruit de l'abrutissement, ou fruit du sophisme. Rarement cette pauvre pratique, cette misérable théologie, s'élève jusqu'à l'astrolâtrie. D'ordinaire elle demeure dans une idolâtrie très-terrestre. Elle offre cependant des degrés et des nuances. Au-dessus des idoles personnelles, le sentiment religieux qui l'anime lui crée des idoles de famille, des idoles de tribu et même des idoles de nation. D'ailleurs, quelques institutions soutiennent ces ébauches de culte. Le fétichisme a des ministres qui président à ses cérémonies, et si ces prêtres, qui bénissent toujours ses idoles, ne méritent guère le nom de serviteurs de Dieu [1]; si nous taxons volontiers leurs pratiques d'impostures, il faudrait néanmoins considérer peut-être qu'ils sont eux-mêmes les premières victimes de la superstition dont ils sont les agents. Leurs œuvres obtiendraient sans doute plus de commisération de notre part, si nous en démêlions mieux la sincérité. Le fétichisme est au moins le sentiment religieux à l'état d'instinct, si ce n'est à l'état de conscience, et à ce titre il offre, ce semble, un phénomène moral plus digne de compassion que de flétrissures. Tout système religieux, l'athéisme excepté, a une lueur de vérité dans cette idée d'une puis-

[1] Voyez de Brosses, Du culte des Dieux fétiches, 1760.

sance supérieure qui ne manque nulle part et qui enfante toujours un sentiment de crainte, de respect ou d'amour, sur lequel vient tôt ou tard s'asseoir une théologie véritable.

Le polythéisme est peut-être un développement du fétichisme. Partout où il se fait jour, ou il dénature la primitive adoration de Dieu, ou il établit sur un certain nombre de notions naturelles et de sentiments vrais un culte où la superstition vulgaire se mêle à la création poétique. Il mérite à ce titre une attention qu'il n'a pas toujours obtenue. Il altère d'une façon complète le grand principe de la personnalité de Dieu, qui est aussi celui de l'unité de Dieu, cela est vrai; mais du moins il entrevoit la vérité dans la question de la personnalité. On dit volontiers que ses Dieux sont dans l'origine de pures allégories, des symboles abstraits de la puissance divine ou de simples personnifications philosophiques. C'est une hypothèse à vérifier au nom de l'histoire revue et corrigée. Quoi qu'il en soit, ces personnifications, s'il y en a au début dans les conceptions de quelque poète ou de quelque philosophe, deviennent à la fin de véritables personnes. L'idée de la personnalité est donc là. Mais partout le polythéisme se perd sur la question des causes, de la pensée suprême et unique que révèle la diversité des phénomènes; il s'arrête à la pluralité au lieu d'aller jusqu'à l'unité, et il reste en route. Le polythéisme est, dans l'échelle du développe-

ment humain, un degré d'une richesse immense ; il offre un intérêt puissant dans la plupart de ses phases, et demande une étude philosophique aussi profonde que l'étude purement mythologique, l'étude archéologique ou l'étude historique qu'on en fait d'ordinaire. Toutefois, j'entends une étude philosophique qui soit plus fidèle à l'histoire que celle de Dupuis; moins altérée par le mysticisme néoplatonicien que celle de Creuzer; moins faussée par le déisme que celle de Benjamin Constant, et plus dégagée des préoccupations du panthéisme que celle de Schelling.

Le polythéisme joue un grand rôle dans l'évolution de l'idée religieuse.

En effet, dans ses trois formes principales il présente trois préparations très-directes au monothéisme.

La plus curieuse et la plus mystique de ces trois formes, c'est le système moitié polythéiste, moitié panthéiste, enseignant un Être suprême duquel émanent tous les autres, et qui les laisse régner à sa place jusqu'à ce qu'il lui plaise de tout faire rentrer d'où il est émané et de reprendre les rênes du gouvernement. C'est là une sorte de monothéisme aussi, puisque dans l'origine et à la fin il n'y a que Dieu; c'est un monothéisme-panthéiste, puisque tout est Dieu, sort de son sein et y rentre; mais il est très-remarquable sous quelques-unes de ses formes. Sous celle du brahmanisme, par exemple, il paraît très-nettement symboliser en trois grandes personnifica-

tions les trois grandes phases de l'œuvre divine : *création*, conservation ou providence, et transformation ou révolution destructive. Tel est, en effet, le rôle triforme que se partagent Brahma, Vishnou et Shiva, qui sont, non pas trois divinités différentes, mais les symboles des trois grandes œuvres d'une seule et même divinité, et en même temps les symboles de trois grandes périodes dans le développement de l'humanité. Il y aurait donc, au fond de cet apparent trithéisme, un monothéisme véritable, n'était la multitude des divinités secondaires, qu'on porte de 33,000 à 333 millions. D'ailleurs la pensée théologique de l'Inde présente un autre fait de contradiction apparente, c'est-à-dire un ensemble d'écrits, de traditions ou d'épopées sacrées, au sein desquelles éclosent une série de systèmes philosophiques, la plupart polythéistes en apparence aussi, mais monothéistes en réalité. Un écrivain distingué ne manque pas d'expliquer la naissance de cet esprit d'examen philosophique au sein d'une religion d'autorité, par la paix dont l'Inde a longtemps joui [1]. Mais la philosophie est dans la nature de l'esprit humain en temps de guerre comme en temps de paix, et les peuples agités arrivent au raisonnement aussitôt que les autres. Le même auteur pense, de plus, que ce sont les textes des Védas sur les trois idées de la raison pure (Dieu, liberté et

[1] Bohlen, De l'Inde. T. I, p. 151.

immortalité), et leurs maximes sur le cours éternel de la nature et sur le néant des choses terrestres, qui ont amené la philosophie dans la religion de l'Inde. Mais c'est, au contraire, la philosophie qui a mis ces idées dans les textes sacrés des Védas. Il faut ajouter que l'esprit philosophique ne s'est pas contenté de cette part, de cette intervention dans la religion positive. Il a fait dans le brahmanisme des réformes profondes dont deux sont marquées par l'avènement de deux divinités nouvelles. En effet, il a produit les deux grandes métamorphoses doctrinales de Vishnou et de Shiva, où règne un esprit très-distinct de celui du brahmanisme. Il y a fait naître enfin le bouddhisme, dont certains principes sont diamétralement opposés à ceux des brahmins. Car le brahmanisme s'appuie sur l'autorité divine des Védas et des Puranas; le bouddhisme nie cette autorité : le premier enseigne des castes, le second les rejette; le premier veut des sacrifices sanglants, le second les condamne : le brahmanisme admet une providence très-directe et très-spéciale, et le bouddhisme confie le gouvernement du monde à des agents inférieurs qui président aux opérations de la nature. Les deux systèmes ne sont d'accord que sur ce point que, lorsque le genre humain est profondément corrompu, des êtres extraordinaires viennent le ramener dans la voie du vrai. Encore, selon le premier, sont-ce les dieux qui se font hommes, tandis que, selon le second, ce sont les

hommes qui s'élèvent à la divinité. D'ailleurs l'un et l'autre systèmes offrent des théories très-subtiles, très-élevées et très-riches, qui ont préparé celles de la Perse et de l'Egypte, celles du gnosticisme, celles du panthéisme soufi, musulman et chrétien du moyen-âge, et peut-être celles du panthéisme moderne. Leur action a été considérable ; et elle l'est encore, car ensemble ils présentent une littérature vraiment immense et comptent une immense multitude de croyants. Le bouddhisme seul, qui n'est antérieur au christianisme que de cinq siècles, gouverne deux cent millions de partisans répandus en Chine, au Thibet, en Corée, au Japon, en Mongolie et dans diverses contrées de la haute Asie. Et rien de plus subtil à la fois et de plus mystique, rien de plus flexible et de plus perfectible que ce système qui offre déjà, en son développement, une longue série de transformations successives, toutes remarquables par la gravité des tendances et par la hauteur de leurs doctrines.

La seconde des trois grandes formes du polythéisme, l'astrolâtrie ou le sabéisme de la Chaldée, de l'Arabie et de la Mésopotamie, n'est également qu'un véhicule du monothéisme. Le sabéisme offre aussi des phases variées et chacune d'elles présente une singulière richesse de nuances. En apparence, toutes admettent le gouvernement des génies sidéraux ; mais toutes le placent sous un seul maître suprême, et les divinités secondaires qui partagent le pouvoir avec lui ne sont

au fond que des ampliations du Dieu primitif, q des modifications successives d'un principe éternel unique. Là aussi tout a eu pour point de départ pour terme le dogme fondamental de toute religio le monothéisme.

La troisième des principales formes du polythéism la théologie de la Grèce, a traversé de même toute u série de phases, les unes dans les sanctuaires, les a tres dans les écoles, d'autres encore dans les traditio des peuples et dans les créations des poëtes. Tout semblent attachées à l'erreur radicale et toutes cepe dant n'ont cessé de marcher vers le vrai, depuis le cul mystérieux de la Thrace et depuis les initiatio d'Orphée jusqu'aux cérémonies secrètes d'Éleusi depuis les croyances les plus matérialistes ou les pl naturalistes jusqu'au bel enseignement d'Anaxagor Si le polythéisme d'Homère et d'Hésiode offre à pein une idée de l'unité de Dieu, celui d'Eschyle et d Sophocle offre à peine une trace d'une pluralité d Dieux. Puis la théologie très-philosophique des pl toniciens et des stoïciens du siècle d'Alexandre e encore très-défectueuse auprès de celle du pol théisme modifié par l'influence chrétienne aux siècle du néoplatonisme, où elle est enfin dominée absolu ment par le point de vue monothéiste. Le polythéism hellénique, si embelli par les arts de l'imagination e si apprécié par la raison en vue de ses grandes allé gorisations, si illustré d'ailleurs par tous les genre

de liberté et de gloire qu'il a protégés, mérite surtout notre admiration par sa docilité avec laquelle il s'est soumis aux desseins de la Providence. Il en a compris les signes dans chacune de ses phases; il a su aboutir dans toutes et toujours plus au monothéisme véritable. Les prêtres de la Grèce paraissent avoir d'ailleurs entrevu eux-mêmes les grands dogmes du christianisme : l'origine divine de l'homme, sa chute ou antique ou primordiale, sa glorieuse immortalité, le système si profondément éthique des rémunérations et des peines ajournées à leur moment, ainsi que celui de la réintégration future. Si le peuple grec s'est livré au culte de ses dieux à la fois charmants et faciles avec plus de frivolité que de piété, et si le gouvernement d'Athènes a soutenu le polythéisme par des lois plus dignes du rigorisme draconien que de la sagesse de Solon, ni le gouvernement ni le peuple d'Athènes n'ont persécuté le monothéisme chrétien quand il s'est présenté au milieu des philosophes, discutant avec eux sur les hauteurs de l'Aréopage. Et cependant en Grèce toutes les institutions publiques tenaient à la religion, et le culte du pays était devenu cher aux mœurs par toutes les fêtes qui s'y rattachaient. D'ailleurs le polythéisme avait d'autres séductions encore : ce monde de merveilles créé par le génie des arts, cette noble prose et cette magnifique poésie, enfin ce bel et net enseignement de philosophie, de morale et de politique, qui formaient ensemble la principale

nourriture de l'esprit. La religion grecque avait fécon dé les plus magnifiques développements du génie et la plus belle plastique du monde était sortie de se idéalisations, car la nature humaine s'était assimilé jusques à la nature divine. Pour que l'austère mo nothéisme de la foi chrétienne triomphât de fictions si ravissantes et vainquît de si admirables chefs-d'œuvre, il fallait que la préparation donnée aux esprits par la philosophie morale et religieuse fût profonde. En effet, ce n'est point par le christianisme seul, c'est aussi par la philosophie professée dans les écoles et sous toutes les formes qu'a été converti cet enthousiasme populaire jadis si attaché à ce qu'on appelle ses grandes illusions, mais qui étaient mieux que cela, qui étaient de profondes anticipations. Les illusions ne forment jamais l'aliment moral d'un peuple; elles le parent et le font préférer; mais il ne faut pas les confondre avec le fond qu'elles servent à décorer.

Il ressort clairement des facilités que le christianisme a trouvées partout, et de l'histoire approfondie de ses triomphes, que la commune mission du polythéisme grec et de la philosophie d'Athènes fut, comme celle du polythéisme et de la philosophie d'Orient, de préparer les voies aux lumières nouvelles. Et cette mission fut remplie partout avec l'éclat qui convenait à un dessein providentiellement réalisé.

On a moins considéré ce côté de la question que d'autres, et la philosophie elle-même, à l'exemple de la

théologie, a souvent maltraité à tort le polythéisme ancien. Elle n'a voulu y voir qu'une poésie folle ou coupable, tandis que, même dans ses formes les plus défectueuses, il se trouve tantôt des restes d'éléments jadis plus purs, tantôt des transitions à des croyances plus saintes. Le polythéisme est, en effet, un des échelons par lequel le genre humain est arrivé à la vérité. Un système qui a si longtemps dominé dans la presque totalité du genre humain, a dû offrir quelques attraits pour maintenir son règne. Le polythéisme de l'Asie en avait peut-être de plus grands encore que celui de la Grèce. A des cérémonies plus pompeuses, à des fêtes plus enivrantes, il joignait des conceptions plus profondes, des dieux plus saints, des armées célestes plus pures. A cet ensemble il ajoutait pour chacun une perspective plus directe de faire partie de ces cohortes d'élus.

Tout cela nous explique, ce semble, comment des philosophes et des poëtes ont pu préférer encore le polythéisme quand déjà le monothéisme était connu des écoles, chéri de la multitude et prêché devant de nombreuses assemblées par d'éloquents orateurs : c'est qu'ici il plaisait aux sens et à l'imagination ; là il flattait le génie symbolique de l'Orient ou l'esprit spéculatif de la Grèce. Sans doute il y avait, dans un grand nombre de cités, et auprès de quelques-uns des sanctuaires les plus célèbres, un polythéisme sauvage et déréglé, d'une désolante fécondité de tra-

ditions délirantes et d'une effrayante immoralité. Mais aussi celui-là, à la vue du christianisme, fut rapidement déclassé et abandonné. A sa place on essaya d'établir un système bien réglé, paré de tout ce qu'il y avait de gracieux, d'artistique et de philosophique dans l'ancien hellénisme. Fondé sur une sorte de culte mystique de la nature, cet éclectisme religieux de la Grèce embrassait ce qu'il y avait de plus séduisant dans celui de la Phénicie ou dans celui de l'Égypte. Et sans doute ce système enseignait encore de grossières erreurs, la personnification de la nature et de ses puissances mises en place de la personne de Dieu; mais on voit, par l'enseignement néoplatonicien mis en face du christianisme, que cette erreur s'effaçait sans cesse, se convertissant à la vérité suprême, et si le polythéisme prit, dans l'histoire de nos premiers siècles, une si grande place encore, c'est qu'il était providentiellement voulu comme moyen indirect, comme initiation transitoire à la vérité définitive. Aussi partout le progrès se trouva-t-il en son sein, progrès de la conscience, progrès de la raison, avènement d'un mysticisme véritable et d'une philosophie essentiellement religieuse.

Partout où le polythéisme se refusait à cette progression, celui qui l'avait voulu pour un temps le brisa à jamais. En effet, le polythéisme grec, qui s'était rencontré au siècle de Périclès avec la philosophie la plus lucide et dont l'union avec cette philoso-

phie avait été si heureuse, grâce à sa docilité pour la grande loi du progrès; — le polythéisme grec qui se rencontra au siècle d'Origène avec la religion la plus pure et qui ne sut pas profiter de cette rencontre,— fut brisé dès qu'il s'obstina dans sa désobéissance à la grande loi de l'esprit de Dieu. Et la philosophie grecque se brisa elle-même en s'associant à des débris de mythes et à des ruines de culte pour lutter follement en faveur de cette religion allant à reculons et se révoltant contre le monothéisme qu'elle avait eu la gloire de proclamer la première en Grèce.

On a voulu tirer du polythéisme et du fétichisme, qui ont été si universels, une objection contre le fait, que l'idée de Dieu est innée à la nature de l'homme : Dans sa durée on a pris un argument contre cette révélation intérieure qui donne partout à la raison l'infini, le suprême, l'auteur de tout, et enfin contre cette révélation externe et extraordinaire qui est venue, çà et là, sous des formes diverses, au secours de la première.

On a demandé, comment la révélation interne, si elle est réelle, si elle est divine et par conséquent toute-puissante, a pu s'obscurcir au point de laisser tant de place aux ténèbres? et pourquoi la révélation externe a été donnée à un si petit nombre d'élus? et pourquoi la majorité du genre humain a été si longtemps abandonnée à de si grossières erreurs?

Mais l'humanité a été si peu abandonnée, qu'au contraire elle a toujours fait des progrès et reçu sans

cesse des lumières nouvelles, suffisantes pour se guider. Sa révélation intérieure s'est si peu obscurcie, que partout la révélation a connu le juste et l'injuste, le bien et le mal. Dans le sein même des faux cultes, elle est arrivée à un haut degré de développement et elle y a créé les sciences. Si elle a été dans l'erreur sur des questions essentielles, cette erreur ne l'a pas empêchée d'apercevoir Dieu se manifestant dans la nature: elle l'a proclamée d'une voix unanime comme puissance, comme sagesse, comme justice, comme bonté, comme sainteté, comme objet d'adoration. Il n'est pas de nuance de polythéisme qui ne possède ces idées. Et partout où il y a civilisation véritable, dans quelque fraction de l'humanité que ce soit, or la civilisation est l'état normal de l'homme, on trouve tous les grands principes de la morale et de la religion appelée naturelle. C'est que partout Dieu manifeste cette double série de choses : ses attributs dans ses œuvres et ses lois dans les destinées de l'homme. Aussi le polythéisme, dans ses doctrines comme dans ses formes, offre partout un ordre de choses préparatoire à cet enseignement d'un Dieu personnel que la révélation externe est venue proclamer. Déjà la révélation interne avait fait pressentir, avait donné, ce dogme que la science des écoles altère quelquefois comme l'ignorance vulgaire, mais qui est immuable en son essence comme Dieu lui-même en la sienne.

Il est trois systèmes encore qui faussent ce dogme

et qui se trompent aussi grossièrement que le fétichisme et le polythéisme.

IV. — *Le matérialisme, le naturalisme, le panthéisme.*

C'est au nom de la science que ces trois systèmes se présentent, ce n'est pas au nom d'une idée innée, d'un sentiment primitif, d'un ordre de choses donné. C'est aussi à la science qu'il appartient de les réfuter. Ce qui caractérise les deux premiers de ces trois systèmes, c'est que, loin d'aboutir à un Dieu personnel, ils s'arrêtent aux forces de la nature, refusant de voir au-delà ou au-dessus d'elles une puissance qui en soit le principe, ou une intelligence qui les gouverne.

Le troisième, tout en distinguant cette intelligence ou ce principe des formes où il apparaît, rejette également la théorie d'un Dieu personnel ou d'un être spirituel gouvernant un univers matériel, ce qui implique contradiction à son sens.

Le matérialisme prend précisément son argument et son nom dans ce principe, que le monde matériel se suffit à lui-même ; qu'il contient dans la matière toutes les forces qui sont nécessaires pour produire ce qu'il produit, et aussi tout ce qu'il faut pour les conduire ; qu'elles se gouvernent elles-mêmes, comme elles se sont constituées elles-mêmes ; que nulles autres n'ayant pu intervenir dans leur origine,

ne peuvent intervenir dans leur jeu. Mais poser ainsi les forces de la nature, leur imaginer une origine propre et nécessaire, leur attribuer une marche régulière toute spontanée et leur revendiquer la législation de leur développement et le gouvernement de l'univers, ce n'est pas seulement faire un cercle vicieux en logique, c'est accumuler des impossibilités et des contradictions.

Et qu'allègue-t-on en faveur de cette théorie?

Les plus vulgaires inductions du sensualisme, le simple phénoménalisme de la nature, abstraction faite et au mépris de toutes les inductions tirées par la raison de l'existence et du jeu des lois les plus admirables de la nature.

Aussi le matérialisme n'est-il pas une doctrine avouée de la raison. Il n'est ni une doctrine primitive, ni une doctrine spontanée; et l'on peut dire qu'il n'est pas une doctrine naturelle, en ce sens que l'*homme* n'y arrive pas tout naturellement, qu'il est au contraire le fruit amer des débats de l'école. Il naît de l'argumentation scolastique. On le voit par les noms de ceux qui l'ont produit dans les temps anciens : Leucippe, Démocrite, Épicure, Diagoras, *Straton*, Lucrèce, et par les noms de ceux qui l'ont professé dans les temps modernes : Lamettrie et d'Holbach. Et si tous les matérialistes ont cela de commun, d'être nés dans les écoles et issus d'un conflit de doctrines, tous aussi professent en dernière analyse ce principe,

que le monde est le développement fatal d'une matière éternelle et nécessaire. La matière étant la seule chose qui existe et rien ne pouvant se donner l'existence à soi-même, rien ne l'a donné à la matière : donc elle est éternelle. Or, il n'y a d'éternel que ce qui est nécessaire. Donc la matière est éternelle et nécessaire.

Les seuls arguments qui démontrent la spiritualité de l'âme, réfutent ce système en prouvant qu'il existe autre chose que la matière. Or, si dans les fonctions de la vie spirituelle le jeu du cerveau ne remplace pas l'intelligence humaine, celle-ci existe et la spiritualité est démontrée. De la spiritualité à la divinité il y a moins qu'un pas, puisque l'une étant, l'autre est nécessairement. Car si les forces de la matière ne remplacent pas l'intelligence dans le gouvernement de l'individualité humaine, elles ne remplacent pas non plus l'intelligence divine dans le gouvernement du monde physique, dans le gouvernement du monde moral. La nécessité et l'éternité de Dieu, ce qui équivaut bien à son existenee, sont inscrites dans les créations qui exigent une cause suprême.

Le matérialisme, qui ne rend pas compte de tout et qui n'explique rien par ses forces sans intelligence, ne blesse pas seulement la raison, il la révolte par le mal qu'il lui prépare. Il abaisse tout et obscurcit tout en faisant disparaître de l'univers l'ordre moral avec l'ordre physique, la conscience avec l'intelligence. Non-seulement il n'est pas une doctrine primitive,

mais on peut dire sans nulle exagération qu'il n'es pas une doctrine du tout : il n'est que la négation d ce qu'il y a de meilleur dans le naturalisme, qui, s défectueux qu'il soit, est encore un progrès sur l matérialisme.

En effet, le naturalisme, qui a le tort de n'êtr qu'une véritable déification de la nature, a du moin une de ces conceptions générales qui manquent a matérialisme. Non-seulement il prend la nature dan ses phénomènes et dans leurs forces, mais il la saisi dans les causes qui les mettent en jeu, et il arriv ainsi de l'idée des forces cosmiques à celle d'une in telligence quelconque qui en dispose, à une raiso qui les combine et qui les fait aboutir à ses dessein Le naturalisme n'est pas, il est vrai, un spiritualism véritable ; mais il est un acheminement qui y mène Et il y conduit tantôt directement, tantôt indirecte ment, car il a des formes variées. On en a distingu ces cinq : le mécanisme, qui est à peu près aban donné; le dynamisme, qu'on a prôné naguère encore l'animisme, qui est de tous les siècles et qui n'e qu'une nouvelle édition de la vieille hypothèse d l'âme du monde ; le vitalisme et l'idéalisme, qu s'élèvent aisément au spiritualisme, quoique nés l'n et l'autre du désir de s'en passer ou de le nier.

On peut distinguer le mécanisme exclusivemen naturaliste du mécanisme cosmologique, qu'on trouv jusque dans Descartes, et auquel Leibnitz a eu l

mérite de substituer un dynamisme qui n'est nullement exclusif d'un Dieu personnel ; mais le naturalisme a ce défaut radical, qu'il n'enfante de culte divin dans le sein de l'homme sous aucune de ses formes, qu'il ne le porte à aucun mouvement d'adoration pour une intelligence qui n'est à ses yeux que la raison de la nature, et qu'il n'amène aucun rapport de piété avec cette pure abstraction qu'il proclame à la place d'un Dieu personnel. Si le naturalisme sentimental, qui est venu régner naguère dans le sein de plusieurs nations chrétiennes très-éclairées, y a conservé, non seulement des apparences de culte, mais des institutions et des mœurs religieuses, c'est qu'il n'est pas allé jusques à ses conséquences dernières et qu'il a jugé prudent ou nécessaire de garder, dans sa théorie et dans son langage, des restes ou des reflets du chrisnianisme au cœur duquel il ne cessait de se réchauffer. L'histoire de l'Allemagne et celle de l'Angleterre en témoignent comme celle de la France.

Le panthéisme, qui ne se lasse pas de prendre des formes nouvelles et quitte tout aussitôt celles que rejette la raison générale pour en présenter d'autres encore, — le panthéisme est ou l'absorption de Dieu dans la nature ou l'absorption de la nature en Dieu.

Sous la première de ces formes, il naît du simple naturalisme, dont il est un des développements les moins imparfaits. Au premier aspect, il paraît une théorie plus flatteuse pour l'homme que le théisme,

et la plus digne de toutes ses ambitions, puisqu'en apparence elle le divinise lui-même ou du moins ne l'annihile que pour le jeter au sein de Dieu. Mais en réalité il n'en est pas ainsi. Au contraire, et bien loin d'élever l'homme, le panthéisme l'abaisse en détruisant ensemble tout ce qui fait sa nature et sa grandeur, puisqu'il dévore sa personnalité réelle et son immortalité sérieuse.

D'un autre côté, s'il a l'air de s'éloigner de l'athéisme et du matérialisme plus que toute autre doctrine, il y touche néanmoins sous ses deux formes principales, la théorie d'une nature animée de toute éternité par une âme du monde habitant le corps de l'univers, et la théorie d'un absolu primitif et unique, qui serait tout ce qui est, esprit ou pensée, matière ou étendue.

La première de ces théories est peut-être le panthéisme le plus ancien. On peut l'appeler le panthéisme psychique. Il était adopté encore par les stoïciens, qui pensaient que l'âme du monde habite le corps de l'univers comme l'âme de l'homme habite le sien, et qui ajoutaient que l'âme humaine émanait de l'âme cosmique. Cette théorie implique l'idée que l'âme du monde n'existe pas indépendamment de son organisme, qui est la matière. Les stoïciens parlaient de ce principe pour expliquer la marche des choses si défectueuse à leurs yeux. La matière ou l'organisme de l'âme exerçant une action considérable sur la

pensée, on comprend aisément, disaient-ils, les défauts du gouvernement de l'univers, les maux physiques et les inconvénients de la vie. L'intelligence de l'âme cosmique est plus grande, sans doute, que celle de l'âme humaine ; mais elle n'est pas absolue, du moins elle ne l'est pas encore, et quand même son développement serait progressif, comme tout porte à le croire, nul ne saurait dire qu'un jour cette intelligence sera parfaite, ou que le gouvernement du monde le sera par elle.

Il faut en convenir, si le panthéisme sous cette forme touchait encore au matérialisme, du moins il touchait aussi au spiritualisme ; un pas de plus et il professait l'intelligence ordonnatrice d'Anaxagore. Mais il est très-vrai que, quand même il se serait élevé d'un degré pour faire de l'âme du monde quelque chose de plus parfait, une intelligence très-supérieure à la matière et capable de la gouverner infiniment mieux, cette intelligence n'eût pas encore été Dieu. On n'a un Dieu personnel, un Dieu véritable, qu'autant qu'on en fait un être moral, distinct de l'univers, maître absolu de celui-ci, auteur de tout, législateur suprême et être parfait en soi. Une intelligence qui reste une force enchaînée à l'univers, n'est pas un principe suprême. Le suprême est indépendant, et ce qui n'est ni suprême ni indépendant, n'est pas à la tête de tout ; ce qui n'est pas à la tête de tout, n'explique pas le monde, et ce qui n'explique pas le monde, ne satisfait pas la raison.

Pour rendre raison de tout par un suprême, on est allé à une autre forme, à un panthéisme qui mène à l'absorption de tout en Dieu, et qui se confond avec le mysticisme. En effet, cette théorie qui fait d'un être primitif, l'être ou la substance unique et absolue, et qu'on qualifie de panthéisme ontologique ou cosmique, a l'inconvénient de forcer tout, d'exagérer jusqu'à l'idée de Dieu, et de mener par là au mysticisme. Il ne peut y avoir dans la réalité des choses qu'une seule qui soit nécessaire, primitive, éternelle, réelle. S'il en est une de ces caractères, il est évident qu'il ne peut y en avoir qu'une. Or, il est évident aussi qu'il y en a une, Dieu. Dès lors, Dieu est nécessairement tout ce qui est, esprit ou matière. Il est l'éternelle unité de la nature et de l'esprit, c'est-à-dire l'absolu, et il se manifeste selon ses deux attributs essentiels, soit comme esprit ou pensée, soit comme matière ou étendue. Tout ce qui est hors de lui n'est que manifestation ou modification, manière d'être, mode de sa substance éternelle et unique.

Il faut en convenir, au premier aspect ce panthéisme qui croit tout expliquer, car tout ce qui est s'explique, dit-il, par l'idée de l'absolu se réalisant dans tout, a sur les autres formes de la théorie du ἓν καὶ πᾶν un avantage incontestable. Il tranche toutes les difficultés qui naissent pour la spéculation de *l'hypothèse* de deux mondes distincts, l'un matériel, l'autre spirituel; celles qui naissent de *l'hypothèse* de

deux existences distinctes, l'intelligence suprême et la nature, dont le rapport est un mystère. Ces hypothèses ne sont pour lui que des antithèses. Mais à son tour sa solution n'est qu'une assertion, sa science qu'une apparence. Il offre bien une sorte de cosmologie, mais non pas une théologie. Dieu manque dans ce système.

En effet, tout ce dont l'existence n'est pas fondée dans l'absolu, dit-il, n'a pas d'existence réelle; tout ce qui existe réellement, remonte à lui, ayant en lui sa raison.

Mais n'est-il pas vrai que, si tout remonte à l'absolu et n'existe qu'en lui, il n'y a que lui qui existe réellement? D'où il suit que, dans ce système, tout ce qui est, n'est en réalité qu'un mode quelconque de l'existence absolue. Et non-seulement il n'est pas de Dieu particulier, de Dieu personnel en dehors de cet ensemble d'existences qu'on appelle l'univers; mais il n'est point d'intelligence détachée de son organisme, de Dieu passé à un état indépendant. Pour parler en termes d'école, il n'est point de Dieu transcendant, il n'est qu'un Dieu immanent. Tout ce qui existe est si bien un mode quelconque, une forme d'apparition de l'absolu, que toute chose, après avoir paru en temps et lieu, disparaît à jamais pour rentrer dans l'infini, qui s'était plu à la faire paraître un instant ou qui l'avait élancée de son sein en vertu d'une force et d'une loi inhérente à sa nature et irré-

sistible à ce titre. Car le panthéisme, dans l'une de ses formes, exagère l'infini aux dépens du fini, et fait le contraire sous l'autre. La vérité, la personnalité de Dieu, s'évanouit dans les deux théories, et au fond des formules très-variées et très-raffinées qu'il produit sans cesse, il ne reste que la matière et ses forces ou bien sa force centrale. Or, quelque dénomination qu'on donne à ces forces ou à cette force centrale, qu'on l'appelle puissance inconditionnelle, principe suprême ou loi absolue, ou même intelligence suprême, tant que ce n'est pas une personnalité ayant conscience d'elle-même et se distinguant de tout le reste, elle se confond avec tout le reste. Or c'est là un matérialisme subtil, propre à tromper les esprits même les plus purs, mais un matérialisme réel. Or, le matérialisme, c'est l'athéisme. Et c'est pour cela que le panthéisme partage avec ces deux grossières théories les répulsions dont elles sont l'objet de la part du sentiment universel de notre race. Est-ce à tort? Mais pour tout panthéiste, la question de la personnalité de Dieu, personnalité unitaire, dualiste, trithéiste ou polythéiste, manque de sens, Dieu et le monde étant identiques.

Aussi les interprètes modernes les plus francs de l'impersonnalité, disent-ils très-nettement, que les théologiens devraient, en hommes de science, cesser de parler d'une révélation surnaturelle et ne plus nous dire qu'il existe réellement, *sensu proprio*, en dehors

du monde, un Dieu personnel qui, dans une de ses manifestations personnelles, descend sur la terre en un temps donné, et se fait homme pour réconcilier avec lui le monde qui s'était détaché de lui. (V. Frauenstaedt, Vernunft und Offenbarung, Darmstadt, 1848.)

On a répondu aux défenseurs du système de l'impersonnalité, que l'idée de Dieu n'a pas été cherchée; qu'elle s'est présentée d'elle-même; qu'elle est la plus haute et la plus nécessaire de toutes nos conceptions, et que sans elle aucune n'a de sens; que sans elle, il n'y a plus pour la raison, que des énigmes ou des absurdités.

Les panthéistes, avec cette facile abondance qui caractérise les débats d'école, car le panthéisme est, comme le matérialisme, une affaire d'école, ont répliqué qu'il est pour nous un suprême ailleurs qu'en Dieu, qu'il est en nous; que toute cette idée d'un Dieu vient, non pas d'un Dieu en dehors de nous, mais d'un Dieu en dedans de nous; que tout ce que nous disons de Dieu est l'œuvre de notre esprit, et que notre esprit n'est bien inspiré qu'autant qu'il dit de lui-même ce qu'il attribue à Dieu; qu'en toute autre voie il s'est trompé ou nous nous sommes trompés; que nous avons d'abord conçu cette idée d'un Dieu personnel distinct de tout et de nous-mêmes et qu'ensuite, nous encourageant, nous lui avons prêté notre nature et nos attributs; que nous les avons

généralisés, idéalisés et déclarés l'infini, proclamé le parfait, mais qu'en réalité nous n'en pouvons rien connaître ; que l'infini, le parfait, tous les attributs que nous avons puisés dans l'idée même que nous nous sommes faite de Dieu, n'existent ni dans le monde, ni dans nous-mêmes autrement qu'en conception.

Ils ajoutent à leur apologie toute une série d'accusations contre leurs adversaires, disant que ce Dieu ainsi gagné par voie d'abstraction, demeure une abstraction ; qu'on se crée d'abord un Dieu distinct du monde et même essentiellement un Dieu en dehors du monde, extra-cosmique ; qu'en le détachant ainsi du monde, on en fait un pur être de raison ; que, ne le fût-il pas, en le posant hors du monde, on le constitue sans moyen d'agir sur le monde ou sur nous, et que tout en lui attribuant le gouvernement de l'univers, on lui ôte toute influence réelle sur tout ce qui n'est pas lui, puisqu'en sa nature même il en est absolument séparé.

Aux yeux des panthéistes c'est là le grand vice de la personnalité distincte, et tout au contraire la vérité du ἓν καὶ πᾶν gît en ceci, que le Dieu qui agit sur nous et sur le monde est un avec le monde et avec nous ; qu'il est ce qui anime tout, gouverne l'ensemble et conduit chaque chose à sa fin avec une puissance suprême et selon des lois invariables. Ce qu'on nous dit de ses vertus ou de ses attributs moraux, de sa

sagesse, de sa bonté, de sa sainteté, de sa justice, et ce qu'on y joint sur sa politique, sur son système de rémunérations et de châtiments, ajoutent-ils, est un ensemble de conceptions purement poétiques, d'anthropomorphismes de savants et de personnifications d'orateurs. Dieu est tout ce qui est, et tout ce qui est n'est qu'une série de manifestations ou de formes, toutes nécessaires, des puissances inhérentes à l'ensemble.

On a donné à cette théorie les formes les plus séduisantes, et l'on a fait du Dieu qu'elle enseigne l'objet de l'amour le plus pur de la part de l'homme, de l'amour intellectuel. Mais l'erreur est la même. Spinoza proclame l'unité comme Substance et non plus comme Idée, Intelligence, Loi absolue, Principe suprême ; et donne à sa substance deux attributs qui lui servent à tout expliquer, l'étendue et la pensée ; mais il ne lui accorde ni la volonté, ni l'entendement, c'est-à-dire nulle personnalité. Hégel fait tout jaillir de l'Idée par un mouvement naturel et nécessaire, tout, excepté un Dieu réel ou personnel ; si bien que ses partisans les plus téméraires tombent, les uns dans le naturalisme, les autres dans l'athéisme, tandis que les plus sages, pour rester sages, se réfugient dans les interprétations les plus ingénieuses et les plus infidèles de sa parole.

S'il y avait dans ces assertions des arguments, n'y en eût-il même que de faibles, il faudrait les réfuter

en rappelant celles des preuves de l'existence de Dieu qui sont en même temps des preuves de sa personnalité; mais il n'y a pas là de raisons, il n'y a que des conceptions plus ou moins subtiles. C'est cette absence de raisons, car le besoin de l'unité n'est qu'un besoin scientifique, c'est cette absence de raisons qui est le vice du système et vice qui révolte le sens. Né du besoin d'expliquer et de concilier l'action de l'esprit sur la matière, la création de la matière par l'esprit, le panthéisme veut en expliquer l'identité et il l'affirme contrairement à la conscience, au sentiment invincible de l'humanité. L'affinité des deux peut être profonde, l'esprit et la matière peuvent n'être en réalité que deux formes différentes, mais ni leur affinité, ni leur identité ne s'expliquent en l'état actuel. L'esprit et la matière ne s'expliquent pas du tout. Du moins l'esprit, considéré comme la raison des choses, ne s'explique pas; la matière, considérée comme élément des choses, ne s'explique pas non plus. Le rapport de deux inconnus se connaît et se conçoit encore moins. L'esprit et la matière sont des notions provisoires, et leur rapport est un de ces mystères dont il faut dire avec Pascal, que c'est une grande faiblesse de ne pas savoir s'y soumettre. Au lieu d'en donner une explication, le panthéisme se réfugie dans une confusion, son identification de la matière de l'esprit, sa formule, *l'esprit et la matière ou Dieu et l'univers sont un*, loin de rien expliquer, obscurcit tout. A l'entendre,

on ne conçoit plus ni Dieu, ni l'univers, ni l'homme, que la saine raison, que le sentiment aiment à distinguer. C'est pour cela que le panthéisme déplaît à la raison comme au sentiment, à la spéculation pure comme à la foi religieuse. Il détruit la personnalité de Dieu, la personnalité de l'homme, le monde religieux et le monde moral, au seul profit du monde physique. Le panthéisme, dit Jouffroy, est si faible en morale, parce qu'il n'aime rien à force de tout confondre. (*Cours de droit naturel*, 1, p. 169.)

Toutefois, le panthéisme a quelquefois une apparence très-religieuse. Sous sa forme mystique, il fait tout émaner de Dieu. A la vérité, il ajoute que tout s'est altéré et abaissé en se détachant ou sortant de Dieu; mais tout étant appelé à se purifier par les expiations et les souffrances, et tout devant rentrer dans le sein de Dieu après cette sanctification, c'est toujours Dieu en tout que cette théorie semble avoir en vue. C'est par là qu'elle a captivé tant d'esprits, qu'elle a fleuri dans l'Inde, dans l'école d'Élée, au Portique, dans les écoles mystiques d'Alexandrie, de Rome (Plotin) et d'Athènes (Proclus), chez les gnostiques, chez beaucoup de mystiques de tous les temps, en Orient et en Occident. Et il faut le dire, ce panthéisme théologique mérite bien qu'on le distingue du panthéisme cosmologique. Il approche singulièrement du monothéisme dans ses conceptions les plus belles, et il a cela de séduisant que, si l'on prend ses

expressions favorites et sa terminologie spéciale dans le sens évangélique pur ou dans le sens philosophique pur, on est dans la voie du vrai. C'est pour cela qu'on y voit aller les penseurs les plus élevés, qu'on y voit aller Nicolas de Cusa comme Scot Érigène.

On va facilement au panthéisme, on y va par l'exagération des principes les moins suspects, par celle des opérations en apparence les plus régulières ; on y va surtout par l'exagération des opérations peu logiques et par celle des principes peu sûrs ; on y va non-seulement quand on dit le monde une manifestation substantiellement nécessaire de Dieu, mais encore quand on le dit une manifestation moralement nécessaire. Or, c'est bien là ce qu'on dit. S'il n'est point d'effet sans cause, il n'est pas non plus de cause sans effet ; et s'il n'est pas de nature sans Dieu, il n'est pas non plus de Dieu sans une nature où il se déploie. Une nature sans Dieu est une ombre vaine ; un Dieu sans nature, une abstraction morte. On s'est complu dans ces faciles antithèses, et l'on en a fait jaillir cette grosse thèse : Dieu et la nature ne sont pas deux êtres, mais deux faces du même être. Car si ses attributs moraux de Dieu sont aussi essentiels que ses attributs physiques et métaphysiques, et s'il est nécessaire que le monde soit pour que Dieu soit moralement complet, le monde fait encore une partie essentielle de Dieu. Or, si cela est, si Dieu est ainsi lié au monde moral qu'il ait besoin, pour être complet, que ce

monde soit, il n'y a pas en lui de liberté, ni à l'égard de l'humanité, ni à l'égard de telle autre fraction du monde spirituel : il n'est plus la liberté morale et absolue, c'est-à-dire indépendante de tout ce qui n'est pas elle. Or c'est là ce qu'il est; et incorporer le monde moral en Dieu ou Dieu dans le monde moral, dire que celui-ci fait partie de celui-là, c'est aller au panthéisme.

Pour peu qu'on pèche sous ce rapport, on y tombe sans le vouloir.

Les plus grands penseurs se servent quelquefois d'expressions exagérées qui les en approchent. Ainsi, on ne se borne pas à dire que la paix de l'âme ou sa confiance en Dieu, n'est légitime et entière qu'autant que son union morale avec Dieu est forte et sincère : on parle de Dieu comme étant lui-même dans notre raison par la lumière émanée de lui, lumière qu'on prend, non pas seulement pour une révélation, mais pour une manifestation de sa nature. Bossuet lui-même dit, en exagérant un peu ce qui est philosophiquement très-vrai : « Les vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même, car toutes ces vérités éternelles ne sont au fond qu'une seule vérité. » (*Connaissance de Dieu et de soi-même.*) Et Fénelon confond la volonté de l'homme dans celle de Dieu, quand il dit : « Sa grandeur fait qu'il ne peut

rien produire hors de lui qui ne soit tout pour lui-même. C'est son bon plaisir qu'il veut dans sa créature. Il a fait pour moi le ciel et la terre, mais il ne peut souffrir (il le souffre sans cesse, au contraire) que je fasse, volontairement et par choix, un seul pas pour une autre fin que celle d'accomplir sa volonté. C'est sa volonté, règle de tout bien, qui doit vouloir en nous : toutes ces volontés n'en doivent faire qu'une seule par la sienne. C'est pourquoi nous lui disons : Que votre volonté soit faite (*Manuel de piété*, p. 322, t. IV des Œuvres). » Et, à son tour, Malebranche, qui réfute le spinozisme avec plus d'énergie encore que Fénelon, fait de Dieu la vraie cause de toutes nos actions, en disant que « Dieu se connaît parfaitement, ses attributs, ses perfections, toute sa substance, non-seulement selon ce qu'elle est en elle-même, *mais aussi selon ce qu'elle est prise relativement à toutes les créatures possibles*, c'est-à-dire en tant qu'elle est leur idée ou leur modèle éternel. » Ainsi donc, selon Malebranche, n'était ce rapport avec les hommes, et n'étaient les hommes eux-mêmes, Dieu se connaîtrait moins ? Et cependant cela est dans les mots.

Mais est-ce à dire qu'il y avait, dans ces penseurs si austères et si purs, un penchant quelconque, une ombre de prédilection pour le panthéisme ? A Dieu ne plaise ! Bien entendues, leurs paroles sont de la meilleure doctrine. J'en dirai autant de celles de deux auteurs plus modernes, dont j'écarte les noms à des

sin, qui pensent, l'un, que « la divine sagesse ou la divine raison n'est pas autre chose que la raison même dont nous participons, élevée à la mesure de l'infini et s'exerçant avec la plus parfaite unité; » l'autre, que « tous les êtres particuliers étant contenus d'une certaine manière dans l'Être universel, il s'ensuit qu'aucun être particulier ne peut exister qu'autant qu'il participe à la substance infinie et à ses propriétés nécessaires. »

Si subtil qu'il soit, le panthéisme franc et net, celui qui efface Dieu en faveur du monde, ou celui qui dépersonnalise Dieu pour personnifier le monde, se réfute facilement. Il n'est pas difficile à la raison de prouver qu'il existe autre chose que le monde à ceux qui n'ont pas besoin qu'on leur prouve qu'il existe autre chose que Dieu. Les réfutations vieillissent et s'oublient avec les théories qui les provoquent; mais elles renaissent avec ces théories, et la réfutation du panthéisme par Wollaston, si vieille qu'elle soit, est redevenue excellente depuis la résurrection de la théorie qui avait fait surgir ses arguments. « Dire qu'il n'y a point de Dieu différant de nous et des autres êtres, c'est dire qu'il n'y a pas de Dieu. (Wollaston, *Religion naturelle*, p. 125.)

En effet, en dernière analyse, le panthéisme, c'est l'athéisme des écoles, l'athéisme des sophistes. Aussi le panthéisme n'a-t-il jamais été un système populaire, une doctrine reçue. On peut citer une portion de l'Inde

et la Chine pour établir le contraire. Mais si quelques métaphysiciens en renom, quelques écrivains de ceux-là même qui sont réputés sacrés, y professent le panthéisme, soit formellement, soit dans ces mouvements lyriques où toutes les expressions sont forcées, le peuple, loin de goûter leurs spéculations abstraites ou excentriques, admet des milliers de divinités et de génies, tous classés, tous subordonnés à leurs chefs ou à leur maître suprême. Toujours et partout le panthéisme est resté dans les écoles ; jamais il n'est devenu la croyance d'un peuple ; il ne peut avoir cette ambition, car il n'offre rien à l'âme religieuse, qui se sent être fini et se cherche un ami infini. S'il séduit quelques intelligences faciles aux attraits de la dialectique spéculative, les apparences d'une austère argumentation qu'il offre n'ont pas le même charme pour les esprits qui ne se paient pas de ces évolutions scolastiques. Or, celles du panthéisme le plus confiant en lui-même sont toutes échafaudées sur ce dilemme qui n'est qu'une assertion, nous l'avons dit : Ou Dieu ou l'univers ; si l'univers n'est pas Dieu, Dieu est l'univers. A ce dilemme la raison de l'humanité oppose cette doctrine qui n'est qu'une affirmation non plus, il faut le dire, mais qui est celle de l'humanité : Dieu et l'univers. Dieu n'est pas l'univers, l'univers n'est pas Dieu ; il est de Dieu et il est à Dieu.

Le panthéisme s'est produit sous beaucoup de formes diverses, en Orient, en Grèce, dans l'Europe

moderne ; il en prend sans cesse de nouvelles. Il a été professé dans l'antiquité grecque en opposition au polythéisme vulgaire par une école très-subtile, celle d'Élée. Il a plu aux néo-platoniciens sous les formes les plus mystiques. Il a été reproduit, d'après eux et d'après les idées de l'Orient, par quelques Arabes et quelques scolastiques du moyen-âge. Il a reçu de Giordano Bruno et d'autres fils de la Renaissance plus d'hommages que de développements nouveaux. Il a reçu plus de ceux-ci que de ceux-là par les mains de Spinoza, qui exagère la substance ; par celles de Hegel, qui exagère l'idée. Il a été plus célébré qu'agrandi par les disciples de l'un et de l'autre, qui ont vu un progrès dans une théorie dont ils se promettaient plus d'influence religieuse que du déisme et du rationalisme, et qui au fond étaient tous plus chrétiens qu'ils ne pensaient. En effet, parmi les philosophes modernes, le panthéisme a été professé par des hommes d'un développement religieux très-analogue à celui du christianisme, et l'on peut citer en Allemagne bon nombre de panthéistes dont la langue est chrétienne, soit de bonne foi, soit d'habitude ou par voie d'accommodation. En général, discrédité dans la raison et dans la conscience publique, le panthéisme n'est professé ouvertement et en sa pureté dans aucune de ses formes exotériques ; c'est avec une sorte de pudeur métaphysique qu'il se désavoue partout en prodiguant, soit le mot de Dieu, soit celui d'Esprit, qu'il y substitue. Et

cela même confirme le fait général, que le panthéisme est-une erreur tellement radicale qu'il ne peut pas plus que l'athéisme devenir une croyance publique. (V. Buhle, de Ortu et progressu panthéismi, inde a Xenophane ad Spinozam, vol. X des Comment. Gotting. — Schelling, von der Weltseele. — Jaesche, le Panthéisme dans ses formes principales. Berlin, 1826. — Ritter, les Semi-Kantiens et le Panthéisme. Berlin, 1827. — Maret, le Panthéisme dans la société moderne. — Schlüter, der Begriff der Dreieinigkeit in der Philosophie, Munster, 1851. — Baader, Speculative Dogmatik.

Ce qui mettra peut-être le mieux en relief les défauts de ce système et les erreurs de toute théologie défectueuse en ce point, c'est la seconde partie de la théorie que nous venons d'esquisser. Nous venons d'étudier Dieu considéré en lui-même ; l'étude de Dieu considéré dans ses rapports avec le monde matériel et avec le monde spirituel nous le fera connaître plus clairement. Cette étude, qui, pour ainsi dire, voit Dieu à l'œuvre, Dieu se manifestant dans l'univers, achève de le révéler, soit dans le monde physique, soit dans le monde moral, selon ses attributs, sa nature et sa personne. En effet, Dieu vu dans ses œuvres, c'est Dieu éclairant lui-même les grandes énigmes de l'existence, et se dévoilant à la pensée qui le cherche et le saisit tel qu'il se donne.

V. — *Des manifestations de Dieu. — Ses œuvres. Ses rapports.*

On appelle avec raison manifestations de Dieu tous les faits, internes ou externes, qui dans l'univers entier ont pour résultat de révéler à notre intelligence le maître qui n'a pas voulu demeurer inconnu au milieu de ses œuvres, de ses créatures. *A priori*, la pensée qui s'y arrête un peu conçoit ces deux choses, d'abord que les faits qui l'annoncent doivent être nombreux et variés, puis, que sans ces manifestations nous n'aurions aucune connaissance de Dieu, puisque l'idée même qui est empreinte ou innée de lui en notre esprit est un de ces faits.

Toutefois, il ne serait pas exact de dire que nous connaissons de lui que ce qu'il nous donne lui-même dans ces manifestations. A l'instar de son auteur, l'esprit de l'homme est essentiellement créateur, et une fois mise sur la voie par ces données d'en haut, la raison, loin de s'y arrêter, va en avant et au-delà. Dieu manifesté en elle accepté, elle veut étudier Dieu en lui-même, et telle est souvent son ambition qu'elle veut se lancerdans cette étude pure, abstraction faite des manifestations où il se montre. Mais ici encore l'aberration est facile. Vouloir considérer Dieu en lui-même est une ambition si légitime que, s'arrêter

en deçà, c'est ne pas aborder au terme. Mais vouloir le saisir par la raison seule et en dehors, non-seulement de tout ce qu'il a révélé et manifesté, mais de tout ce qu'il a créé et de tout ce qu'il dirige, aime et bénit, c'est essayer une abstraction violente, c'est vouloir le prendre, sinon comme un être de raison, du moins dans une sorte d'isolement ou de concentration en lui-même qui est contraire à sa nature, puisque, de sa nature, il est l'être des êtres, c'est-à-dire en rapport avec tout ce qui est. Tout ce qui est étant de Lui et par Lui, est si bien sa manifestation, qu'on n'aurait de Lui qu'une idée très-défectueuse si on ne l'étudiait là en même temps qu'en lui-même séparé de tout le reste. Le séparer de tout et vouloir le concevoir uniquement dans cet état de séparation, de détachement de tout, c'est risquer d'en faire un pur être de raison.

Si les manifestations de Dieu sont les moyens qu'il a choisis pour se faire connaître, il n'en résulte pas toutefois qu'elles soient lui; que nous trouvions en elles le vrai Dieu; que ses œuvres, ce qui est de lui ou par lui, le monde entier en un mot, tienne à lui au point que, sans le monde, il ne serait pas Dieu. On a dit cela. On l'a donné pour le dernier degré et le dernier mot de la science. On a dit que l'Être divin, la *conscience divine*, et à cette seule terminologie chacun devine l'école, ne s'achèvent et ne prennent leur réalité tout entière que par la réalisation des idées

divines; qu'en principe, ces idées sont de pures entités et non pas des réalités distinctes de l'esprit en qui elles sont. On a dit que Dieu ne serait pas le Parfait, si ses idées restaient ainsi à l'état de simples idées; que d'ailleurs cela ne serait pas possible, puisqu'elles prennent leur déploiement complet par un instinct de formation qui s'y unit naturellement; que, par là, se fait le grand pas du possible au réel; que la faculté de créer se trouve nécessairement en Dieu unie à sa volonté aussi éternelle que lui-même. On en a conclu que l'acte de la création est l'achèvement réel, le complément de la nature de Dieu, si bien que, sans cet acte qui a réalisé le monde, Dieu ne serait pas Dieu. Il est pour le moins inutile de disserter beaucoup sur ce que Dieu serait pour notre conception, si le monde qui est n'était pas, puisque dans ce cas nous ne serions pas. Il est cependant, dans la théorie qui fait de la création du monde la condition d'un Dieu *achevé* quelque chose de si puéril et de si grossier, qu'on ne peut laisser se poser cette thèse sans protester. Seulement, il faut se borner à constater qu'un Dieu ainsi enchaîné au monde, ou à qui est ainsi enchaîné nécessairement un monde, un Dieu qui ne serait pas Dieu sans cet appendice, est un Dieu fait par les seuls caprices de la spéculation. Un tel Dieu n'est ni le vrai Dieu, ni le Dieu de tout le monde.

On a rendu cette idée d'une conjonction nécessaire

d'une manière plus scolastique et par conséquent moins acceptable encore. On a dit que l'esprit venant à s'unir à la vie et à donner un caractère distinct aux entités, aux idées contenues dans l'idée primitive, elles se sont développées et ont pris leur nature propre, c'est-à-dire sont devenues l'être. Mais comment l'esprit vient-il à s'unir à la vie ? Quel est cet esprit ? D'où vient-il ? Quelles sont ces idées entités contenues dans une idée primitive ? Comment l'esprit, en s'y unissant, y amène-t-il un développement et produit-il l'être ? Affirmer ainsi, n'est-ce pas tout obscurcir ? Et cependant on ne s'arrête pas en si beau chemin ; on ajoute que la pensée divine se pensant elle-même (das goettliche Selbst denken) est devenue une intuition divine d'elle-même (goettliche Selbstanschauung) et que Dieu est devenu le Dieu de l'univers par l'intuition de l'unité des substances cosmiques éternelles, de l'être du monde, de la vie du monde et de l'esprit du monde, en un mot, que le monde est son organisation et son organisme. (V. Schwarz, das Wesen der Religion, 1847.)

Dieu a donc été organisé ? Et il a un organisme ? Et il n'est devenu le Dieu de l'univers, c'est-à-dire de l'ensemble des êtres nés de l'union de l'esprit avec les idées entités que par un acte d'intuition ? Et dans cet acte il a saisi l'unité des substances cosmiques éternelles ? Il y a donc des substances cosmiques éternelles, t Dieu n'en est devenu le Dieu que par un de ses actes ?

On le voit, ce n'est plus là une doctrine, c'est un simple jeu de dialectique ; ce n'est pas du non-sens, il s'en faut. Mais les questions difficiles ne gagnent pas à être traitées de cette façon. Hegel en est un exemple frappant. Quand il accuse la religion de faire de Dieu un fini au lieu d'un infini, il argumente ainsi : Si le monde n'est pas en Dieu, mais hors de Dieu, Dieu a dans l'existence du monde une limite, l'infini est limité par le fini, il n'est donc pas infini, il est fini, limité. L'infinité de Dieu ne peut être sauvée qu'autant que Dieu est chez lui dans le monde comme en un autre lui-même, que le monde est son propre être, pris en un état ou en une forme de dépouillement, d'éloignement, d'impropriété avec l'*idée ;* mais l'idée en vient à vaincre cette forme, après avoir parcouru les degrés de la nature, en se retirant, dans l'homme, en elle-même où elle est en sa vérité, où elle est l'Esprit en soi et par soi. — Rien n'est plus manifestement un pur jeu de dialectique qu'une argumentation pareille. Il saute aux yeux que si le feu et la lumière, si l'aimant et l'éther, qui ne sont que des forces ou que des corps, qui ne sont ni l'être, ni la vie, ni la force, ni l'esprit, ni Dieu, peuvent pénétrer l'univers, le remuer, le mener, l'animer et le faire aboutir à des desseins providentiels, sans être limités par sa forme ou ses formes, Dieu qui est la vie, et la force, et l'Esprit, et qui n'est pas un corps, peut être dans l'univers et peut le gouverner sans être limité par lui,

comme un globe le serait par un autre globe. Dieu le peut sans devenir pour cela d'infini, fini.

Ce qui est très-vrai et de très-saine doctrine, c'est que Dieu est la vie et la puissance, que la puissance se déploie, que la vie se produit, et que celle de Dieu n'a pas pu ou ne peut en aucun temps, demeurer concentrée en lui-même. N'envisager Dieu qu'en lui-même, ce n'est donc pas le considérer tel qu'il a voulu se faire connaître ; et puisqu'il s'est manifesté, il veut être vu dans ses manifestations.

A la rigueur, on concevrait une vie qui ne se produirait que dans des idées et des affections, et il ne serait pas sensé de dire qu'une vie pareille serait la mort ; mais elle serait du moins l'absence de toute activité créant ou réalisant au dehors. Or, telle n'est pas la vie divine. Réalité et puissance par excellence, elle a dû se produire en d'autres existences et en d'autres réalités. Et elle s'est produite en effet, pour notre conception, en deux ordres de manifestations, sources de deux sortes d'existences, les unes accessibles aux sens, les autres à l'esprit seul. Mais elle se réfléchit dans les unes comme dans les autres, si bien que la cosmologie ou la science des premières, et la pneumatologie ou la science des secondes, sont toutes deux, dans leurs fins comme dans leurs principes, très-réellement des parties intégrantes de la théologie.

Les manifestations de Dieu présentent toutefois de nombreuses et difficiles questions.

Et d'abord, Dieu peut-il se manifester ou se produire sans que le produit soit encore Lui ? — S'il est autre chose, peut-il n'être pas son représentant parfait, son image en quelque sorte absolue ? Peut-il en différer, par exemple, au point de n'être plus en rapport avec Lui, au point de se former une existence indépendante de Lui, et d'en être à ce point éloigné qu'il lui soit très-dissemblable ou même opposé ?

Puis, Dieu peut-il se produire en un temps donné et par intervalles seulement, ou bien a-t-il dû se manifester d'éternité et doit-il le faire en continuité ? — S'il n'a pu que se produire d'éternité et s'il ne peut se dispenser de le faire en continuité, la création n'est-elle pas coéternelle avec Lui et pourra-t-elle avoir une fin ?

Autre question : Dieu se réserve-t-il la puissance créatrice à tout jamais, et pour l'exercer seul et directement, ou bien la délègue-t-il pour la faire exercer par d'autres ? — S'il la délègue, ses agents ne peuvent-ils créer qu'en vertu de la puissance divine, ou bien peuvent-ils se faire un monde dans le monde de Dieu, altérer la nature de celui-ci et la modifier à leur gré ?

Enfin, Dieu se réserve-t-il seul le droit de législation et de gouvernement dans le monde entier et dans toutes ses parties, ou bien le délègue-t-il à d'autres, en associe-t-il au moins d'autres à ses desseins et emploie-t-il ainsi des intermédiaires, ou bien intervient-il en tout directement et exclusivement ?

Dieu seul étant la cause et le principe de tout ce qui est, on ne doit pas demander s'il peut se produire en choses autres que lui ; car, si cela ne se pouvait, il n'existerait absolument rien que Lui. On ne doit pas dire non plus que ce qu'il produit est encore Lui sous d'autres formes. A la thèse, que tout ce qui est de Lui doit être encore Lui, on doit au contraire opposer ce principe, que rien que Lui ne peut être Lui. En effet, si l'affirmation contraire n'est pas le panthéisme, elle y aboutit. Non-seulement Dieu produit autre chose que Lui, mais tout ce qu'il crée diffère de Lui, de nature et d'attributs, comme de personne : entre Lui et tout le reste, il y a la différence de l'infini au fini, de l'éternel au temporel, du nécessaire au contingent, de l'absolu au relatif, de l'indépendant au dépendant ; en un mot, la différence de ce qui est par soi à ce qui est par un autre.

Telle est la conception de la raison pure. Aussi, d'une voix unanime, tous les textes cosmogoniques de l'antiquité disent que Dieu est créateur ou formateur du monde ; que le monde organisé est son œuvre, l'œuvre de sa pensée ou de sa volonté, de sa parole ou de sa main ; mais que le monde n'est pas Lui, qu'il est autre chose que Lui ; qu'il le révèle et le manifeste dans ses merveilles, mais qu'il en est distinct et ne peut, si merveilleux qu'il soit, se comparer à Lui. Il n'est pas de système religieux qui n'ait ce principe dans sa cosmogonie. Il n'est aucune cos-

mogonie, cela est vrai, dont le langage ne soit encore plus poétique que métaphysique, et cela par la raison qu'elles sont toutes faites pour le peuple. Il n'en est donc aucune que la logique ne puisse quereller sur son style ; et la plus célèbre de toutes, celle de Moïse, offre elle-même un symbolisme fait pour un certain degré de culture intellectuelle ; loin de faire partie d'un système philosophique, elle est à la tête d'un code plein de poésie religieuse. Mais du sein même de ces anthropomorphismes qui se trouvent toujours dans le langage des âges primitifs, les principes jaillissent avec leur autorité tout entière, ces principes : que Dieu s'est manifesté dans les œuvres de sa main ou de sa parole, si nous parlons au figuré, de sa pensée, si nous parlons en philosophes ; que ces œuvres, c'est le monde des existences sensibles et le monde des existences morales ; que ces existences sont de Lui et sont à Lui, les unes comme les autres ; qu'il les a faites telles qu'il les a voulues ; qu'elles portent son cachet, le réfléchissent et le révèlent au degré et de la manière qu'il Lui a plu de se révéler.

Telle est la doctrine primitive et telle est la doctrine actuelle de l'humanité. Spéculative dans les écoles, elle est devenue populaire dans le sein des nations chrétiennes, grâce à la cosmogonie de la Genèse, recueillie, éditée et formulée par Moïse. Et si elle est aussi universelle, aussi populaire et aussi métaphysique, c'est qu'elle est cette révélation directe, primi-

tive et permanente qui est comme le soleil intellectuel du monde des esprits.

Mais si Dieu se réfléchit dans l'univers, en quel sens le fait-il ?

Les œuvres de Dieu sont de Lui, par Lui, et elles sont ce qu'il a voulu qu'elles fussent ; mais elles ne sont plus Dieu ; elles sont autre chose que Lui. Or, ce qui est autre chose que Dieu, peut-il être encore son image, son représentant ? — Étant autre chose que Dieu, il diffère évidemment de Lui par tous ses caractères, ou du moins par quelques caractères essentiels, sans cela, il serait encore Dieu. S'il diffère de Lui (et si l'on a peine à comprendre que ce qui est de Dieu puisse différer de Lui, on en a bien plus à comprendre qu'il n'en diffère pas essentiellement), il ne doit pas être son représentant ni son agent. Mais comment ce qui vient de Dieu peut-il être éloigné de Dieu au point d'en être indépendant ou même de s'opposer à Dieu ? La plus grande différence possible ne peut être ni absolue, ni telle, qu'elle constitue, non-seulement une existence opposée à Dieu dans ses tendances, mais dans ses réalisations dernières, sans quoi il en résulterait, en fin de compte, autre chose que ce que Dieu aurait voulu. Or, pourquoi Dieu ferait-il ou le contraire de ce qu'il est, ou de ce qu'il veut en vertu de sa nature ? Par exemple, pourquoi ferait-il ou souffrirait-il le mal, tandis qu'il est le bien ; ou la déraison, tandis qu'il est la raison ?

Serait-ce pour se faire des adversaires et avoir les excitations de la lutte et la gloire des triomphes ? — Mais cela ne se comprend pas ; cela est impossible. La raison veut, au contraire, que tout ce qu'il produit Lui ressemble à un degré quelconque et réfléchisse ses attributs dans des nuances variées à l'infini, afin de pouvoir servir ses desseins ou glorifier sa grandeur. La somme de ses attributs, qu'on peut analyser et multiplier à l'infini, se résume en ceci, qu'il est la suprême intelligence et la suprême liberté. Or, de ce qu'il est l'intelligence et la liberté, la raison ne veut-elle pas que ses créations morales soient, comme Lui, intelligentes et libres ; que le monde spirituel tout entier soit son image plus ou moins directe, malgré la présence du mal dans son sein, dans nous-mêmes, dans les créatures plus défectueuses ou plus méchantes encore que nous-mêmes ? La raison ne veut-elle pas, de plus, que la création physique tout entière porte le cachet de sa main, réfléchisse ses plus divins attributs, et soit, non pas seulement le témoin de sa grandeur, mais serve encore à réaliser sa pensée et serve uniquement à cela, malgré toutes les apparences ?

Telles sont les questions que la haute spéculation a élevées dans tous les temps et auxquelles elle arrive forcément encore tous les jours. Ces problèmes, Dieu lui-même veut que notre intelligence les aborde sans cesse et qu'elle se fasse à leur sujet des solutions progressives, en attendant qu'elle ait un jour la solution

absolue. Au fond, elles sont si peu avancées encore que plusieurs d'entre elles donnent lieu à des sciences spéciales. La cosmologie embrasse la cosmogonie et l'eschatologie ; la pneumatologie embrasse l'anthropologie, la théopneustie, la théophanie et la théocratie, etc.

Mais on ne divise que pour étudier ; quand on saura, on unira.

COSMOLOGIE SPÉCULATIVE

OU

SCIENCE DU MONDE MATÉRIEL

CHAPITRE PREMIER.

Le monde matériel. La nature. La cosmologie. La philosophie de la nature.

I. — *Le monde matériel et la nature.*

On croit d'ordinaire que le monde matériel a pour synonyme le monde physique et le monde sensible; mais chacun de ces termes a son sens spécial, et chacun exprime une nuance que ne rendent pas les autres.

Le monde matériel a pour antithèse le monde spirituel. Le monde physique a pour antithèse tantôt le monde métaphysique et tantôt le monde moral. Le monde sensible enfin a pour contre-partie le monde intellectuel.

Malgré ces nuances, les trois termes ont ceci de commun, d'exprimer chacun l'ensemble des existences plus ou moins accessibles aux sens, et si nous

donnons la préférence à celui de monde matériel, c'est à cause de son antithèse, le monde spirituel, et à cause des nuances particulières qu'expriment l'un et l'autre.

Il est un quatrième terme, celui de nature, qui n'exprime pas autre chose au premier aspect que celui de monde matériel, et qui, au fond, offre cependant toute une série d'autres acceptions, car peu de mots en ont plus que celui-là. En effet, il désigne à la fois les qualités d'un être spécial, l'ensemble de tous les êtres, la force qui les gouverne, force qui n'est peut-être ni matière, ni corps, et qui, inaltérable dans son essence, agit constamment sur toutes les parties de l'univers, et semble régir le monde sous un système de lois générales établissant l'ordre, l'harmonie et la marche régulière de tout. Il désigne souvent aussi le principe de tout, le premier des Êtres, le Créateur ou Dieu lui-même. Car c'est bien Lui qu'on entend quand on dit que la nature a tout ordonné avec une sagesse merveilleuse, ou quand on se sert de locutions analogues à celle-là. Mais si d'ordinaire c'est Dieu qu'on entend désigner lorsqu'on parle de la nature, c'est dans un tout autre sens que le matérialisme, le naturalisme et l'athéisme parlent d'elle, de ses chefs-d'œuvre, de ses lois et de ses forces. Car ils entendent réellement une nature mise en place de Dieu et prise à l'exclusion de Dieu. Et de là vient que les écrivains exacts, ou se servent peu

de ce mot, ou le distinguent avec soin du Créateur, des lois du monde et de ses forces, sachant bien que la nature est le théâtre de ces forces, ou le ministre de ces lois, mais qu'elle n'en est pas la source ni la souveraine. Toutefois, à notre grand regret, nous trouvons, même, chez quelques-uns des naturalistes les plus éminents, un langage bien défectueux, et il arrive parfois aux investigateurs les plus merveilleux de la nature de substituer, aux conceptions dignes d'une saine philosophie, des descriptions plus poétiques que rationnelles. Assurément personne n'a mieux écrit sur la nature que Buffon, et cependant, selon Buffon même, « la nature, dépositaire des immuables décrets de Dieu, ne s'écarte jamais des lois qui lui ont été prescrites ; elle n'altère rien aux plans qui lui ont été tracés, et dans tous ses ouvrages elle présente le sceau de l'Éternel... La nature pourrait tout, si elle pouvait anéantir et créer ; mais Dieu s'est réservé ces deux extrêmes de pouvoir. Altérer, changer, détruire, développer, renouveler, produire, sont les seuls droits qu'il ait voulu céder. » Sans doute, cela n'est pas faux de tout point ; mais cela ne fait-il pas de la nature une sorte d'Être à part, qui pourrait tout s'il pouvait anéantir et créer, c'est-à-dire s'il était Dieu ? Cet Être est *dépositaire des immuables décrets de Dieu.* Or, les décrets de Dieu n'étant que sa volonté elle-même, à prendre la thèse de Buffon à la lettre et au sérieux, ce ne serait plus Dieu, mais la

nature, qui serait dépositaire de sa volonté; et certes, si l'on ne doit pas quereller les expressions d'un tel écrivain, il est bien à regretter que de tels exemples viennent de si haut.

Mais on abuse du mot nature plus étrangement encore. On parle d'une *nature morte*, et c'est, tantôt, la nature prise en hiver que les uns désignent ainsi; ce sont tantôt les êtres qu'on appelle bruts, inertes, inorganiques, les minéraux, que les autres entendent sous ce mot, quoiqu'il n'y ait rien de mort dans la nature, et que la vie et le mouvement y soient partout. Car les faits ou les états auxquels nous donnons le nom de *mort* ne sont que des apparences ou des transformations. C'est donc à tort aussi, que dans ce style figuré, on appelle *nature vivante* les êtres organiques, les plantes et les animaux, car la nature et la vie sont synonymes. C'est encore à tort qu'on parle du *repos*, du *sommeil*, de *l'inaction* et du *réveil* de la nature. La nature ne se repose pas; elle ne dort, ni ne se réveille. Elle n'est pas la vie, mais elle a la vie; son activité est continue, sa marche constante, son déploiement d'énergie toujours proportionné aux fins qu'elle poursuit.

Dans l'ordre spirituel même on abuse du même terme et on parle dans le style de l'art d'une *simple nature* pour faire entendre que la nature, peu ornée en soi, est dans le cas de recevoir un plus grand éclat de la main de l'homme. Créateur de la nature

perfectionnée, idéalisée, l'art, enfant du génie de l'homme, se pose ainsi chose supérieure à la nature, l'œuvre de l'intelligence divine ! On affecte bien d'imiter la nature, mais on a la prétention de la corriger : on n'ose pas afficher celle de l'égaler, mais on la surpasse ! Et, en effet, on peut retrancher de ce qu'elle est, et de ce qu'elle fait, on peut y ajouter, mais on ne peut rien faire de ce qu'elle fait, de ce qu'elle est ; jamais on ne distingue mieux la main de Dieu de la main de l'homme, que lorsque la seconde a la prétention de remplacer la première.

Nous l'avons dit, en son vrai sens et dans le monde matériel, la nature est l'ensemble des choses, l'univers fait, doté ou organisé, c'est-à-dire réglé de la main de Dieu ; et ainsi que les mots monde ou d'univers, celui de nature embrasse tout ce qui est, *moins le principe de tout*. Mais le mot *nature* désigne mieux l'enchaînement des choses, le système ; le mot univers, l'immensité, la magnificence et l'universalité des êtres ; le mot monde (mundus, κόσμος) exprime mieux l'ordre et la beauté de tout. Aucun des trois termes ne se prend plus dans le sens de ἓν καὶ παν qui embrasse tout ce qui est, même le principe de tout.

II. — *La cosmologie.* — *La philosophie de la nature.*

Quoique les mots univers ou monde embrassent au besoin la totalité des existences, on réserve le nom de

cosmologie à la science des faits généraux qui se révèlent dans le monde matériel, et l'on donne celui de pneumatologie à la science des faits généraux qui se révèlent dans le monde spirituel.

Nous avons dit qu'entre le monde qui embrasse toutes les existences accessibles aux sens et celui qui embrasse les autres, la théorie trace une ligne de démarcation profonde ; qu'elle dit hardiment les unes *matérielles* et les autres *spirituelles*, et qu'à l'entendre, les caractères des unes diffèrent *essentiellement* des caractères des autres. Il est toutefois évident pour la raison que les deux mondes, sortis de la même pensée et œuvre de la même main, sont unis par les rapports les plus intimes et concourent ensemble aux mêmes desseins. Ils ne forment donc réellement qu'un seul et même monde, et si leur distinction est évidente, leur union, qui est forcée, ne l'est pas moins. Il n'y a entre eux ni un abîme, ni une rupture réelle, et s'il y a démarcation relative pour un temps donné, il n'y a pas séparation absolue et pour toujours. Telle est au contraire dès à présent la liaison des deux, que le monde sensible est non-seulement la demeure ou le théâtre des êtres spirituels, mais qu'il est encore comme leur corps. Si matériel qu'on le conçoive, il est néamoins une des manifestations les plus éclatantes, de l'Être des êtres ; il est l'effet de sa pensée et son œuvre ; il est encore son organe ; il est un acte de sa vie, et il est certaine-

ment aussi un agent de sa volonté. Le monde matériel et le monde spirituel, forcément finis l'un et l'autre de quelque façon et quelqu'indéfinis que nous les concevions, ne sont que deux manifestations différentes de l'infini. Cela est si vrai, que la cosmologie, dans ses théories sur l'organisation, l'ordre et l'harmonie, sur la nature et l'origine du monde physique, touche partout à la pneumatologie, et que ces deux sciences, remontant au chef divin qui gouverne les deux mondes, ne sont ensemble que des compléments de la théologie. Nous l'avons déjà dit, en faisant connaître les œuvres de Dieu, elles achèvent de faire connaître Dieu.

Il est à la vérité une cosmologie purement physique qui n'est qu'une simple cosmographie, très-scientifique sans doute, et d'un prix inestimable quand elle l'est; mais au-dessus de cette étude élémentaire qui ne touche pas au monde spirituel, il en est une autre essentiellement spéculative, qui, complétant la première, va jusqu'aux causes de tout, et s'élève des phénomènes aux forces, des forces aux lois, des lois à leur principe. C'est celle-là qui est la vraie cosmologie, et comme elle ne s'attache plus à constater ou à classer les faits, mais qu'elle essaie d'en rendre raison, on la nomme la *philosophie de la nature*.

La philosophie de la nature est donc moins la science de la nature que la partie la plus élevée de

cette science. Sa lumière surprenant, dans les phénomènes particuliers et dans les objets où ils se produisent les facultés ou les forces qu'ils révèlent, les rapports de ces forces entre elles, les lois qui président à leur jeu, les causes auxquelles ces lois se rattachent, et le but que dans la marche de l'univers poursuivent ces causes ou plutôt que poursuit la cause des causes, elle va au suprême. Théorie universelle du monde, embrassant à ce titre les principes généraux de toutes les études mathématiques et physiques, elle éclaire et domine à la fois les sciences spéciales, comme la philosophie de l'esprit, et embrasse les principes de toutes les études intellectuelles ou morales. Mais si elle est essentiellement science spéculative, elle n'a pourtant de valeur réelle qu'à la condition d'être élevée sur des bases très-positives. En cosmologie, toute spéculation tire son prix de l'induction, et toute induction le sien de l'observation. Sans les travaux de Bacon, de Keppler, de Newton, de Maupertuis, de Buffon, de Cuvier, de Geoffroy-Saint-Hilaire, de Humbolt et d'Œrsted, les idées de Schelling et de Hegel seraient d'aussi vaines rêveries que celles de Gœthe sur la morphologie des nuages si lumineuses qu'elles soient d'ailleurs. Il est très vrai que la philosophie de la nature n'est pas, pour les penseurs allemands, ce qu'elle est pour les métaphysiciens français ou anglais ; pour les Allemands elle est, comme le dit Kant, « la contemplation du

monde par la raison pure, » une science un peu abstraite et entremêlée de discussions un peu scolastiques ; mais il n'en est pas moins vrai qu'elle a provoqué une étude toute spéciale des forces chimiques et magnétiques, et même une étude très-féconde de la marche des planètes. D'un autre côté, les métaphysiciens et les naturalistes positifs s'élèvent souvent aux plus hautes conceptions de l'intelligence sans être initiés aux spéculations purement scolastiques : témoin les chapitres généraux de Buffon sur les animaux et sur les rapports intimes de toutes les parties de l'univers ; les belles pages de Maupertuis sur les preuves de l'existence de Dieu tirées des merveilles de la nature, sur les principes de la mécanique céleste et les attributs de l'intelligence suprême, sur le tableau du spectacle de l'univers, et particulièrement sur celui du globe terrestre (Maupertuis, *Essai de Cosmologie*). Et ces vues si hautes sont d'autant plus dignes d'attention que les auteurs en ont moins la prétention de tout expliquer. Voltaire, dans des écrits plus frivoles que ne le comportait la gravité de la question, reproche à Maupertuis l'orgueil d'avoir dérobé au Créateur un de ses secrets les plus cachés. Comme Buffon, dont l'humilité n'était point d'ailleurs proportionnée à la grandeur de son génie, Maupertuis est si éloigné de cette folie, qu'il s'écrie, au contraire, sur l'ambition d'expliquer le système de l'univers : « Si un Descartes y a si peu

réussi, si un Newton y a laissé tant de choses à désirer, quel sera l'homme qui osera l'entreprendre? Ces voies si simples qu'a suivies dans ses productions le Créateur, deviennent pour nous des l'abyrinthes dès que nous y voulons porter nos pas.»

Il est très-vrai que l'esprit humain aime rarement à procéder avec cette réserve, et c'est dans les âges les moins instruits qu'on se plaît à se poser les plus grands problèmes, qu'on en donne les solutions les plus hardies. C'est qu'alors c'est la plus confiante de nos facultés, c'est l'imagination qui domine, et l'on doit avouer que si elle manque de science, elle ne manque pas toujours de bonheur dans ses improvisations. On dirait qu'elle voit d'autant plus clair dans les questions les plus obscures, qu'elle est dans ces âges plus près de l'origine des choses, et qu'elle se porte vers les mystères du monde en un vol d'autant plus élevé que ses ailes sont moins plombées encore par la science. Du moins, c'est dans sa primitive et féconde audace qu'elle enfante toutes ces cosmogonies qui précèdent la cosmologie, comme les géogonies précédent la géologie, ainsi que l'attestent les littératures du monde entier; et c'est peu pour sa jeune témérité que de nous expliquer l'origine de l'univers et celle de la terre, elle sait tout aussi bien celle des dieux. Aussi partout les géogonies et les cosmogonies sont accompagnées de théogonies. Partout dans la marche de l'intelligence humaine, la

poésie va avant la métaphysique, et souvent l'homme reste poëte encore quand déjà il est devenu philosophe. Le siècle dernier, qui avait à remplir sa mission de critique, et qui s'en est si bien acquitté, jugeait avec rigueur ces créations primitives si pleines de naives croyances, et il parlait volontiers des vains *rêves de l'antiquité*. Mais une investigation plus approfondie a montré que nos grandes idées sont toutes anciennes, que l'humanité les a toujours professées sous une forme ou sous une autre, et que si elle s'est constamment nourrie de conceptions plus poétiques que scientifiques, si elle a mêlé de grandes erreurs à des idées sublimes, du moins elle ne s'est jamais alimentée de vains rêves. Sans doute la philosophie de la nature ébauchée par le génie oriental, l'a été avec trop de confiance; mais à l'époque des témérités premières a succédé celle de la science créée par la Grèce, et si la cosmogonie et l'anthropogonie sont devenues des théories positives dans les écoles d'Athènes, c'est que des vues très-profondes avaient passé de l'Égypte et de la Chaldée dans les écoles de Thalès, de Pythagore et d'Anaxagore. Les grandes conceptions sont souvent téméraires, mais elles précèdent toujours les systèmes scolastiques, et si c'est l'habitude de l'humanité de faire la poésie de la science avant d'en faire l'algèbre, cette habitude est un charmant privilége.

Instituée par Aristote et portée loin par les astronomes d'Alexandrie, qui mirent neuf siècles de tra-

vaux à l'agrandir, la cosmologie a décliné sans périr pendant neuf autres siècles, ceux du moyen-âge. Dans cet invervalle, la philosophie de la nature ne fut d'ordinaire qu'une étude scolastique. Toutefois, elle devint une étude d'observation pour quelques Arabes, et il ne fallut enfin qu'un peu de docilité pour les leçons de Roger Bacon, de Raimond de Sabonde, de Telesius, de Ramus et de Campanella, pour abandonner l'astrologie, l'alchimie et la magie, trop favorisées par Gerbert, Albert-le-Grand, Raimond Lulle et Pic de la Mirandole, et pour rentrer en possession d'une science digne des grandeurs qu'elle explique.

A peine ramenée des abstractions aux phénomènes, la philosophie de la nature prit un essor rapide, surtout aux jours de François Bacon, qui réglementa si bien l'émancipation de l'intelligence que sa méthode amena d'immenses découvertes dans le domaine de l'univers. En effet, si cette révolution s'accomplit si glorieusement, ce fut surtout par cette méthode d'expérimentation directe, attentive, réservée, qui vint féconder par l'étude des faits les savantes abstractions de la métaphysique et couper court aux discussions de pure dialectique. Et rien de plus simple que ces procédés, rien de plus logique.

« La vraie méthode, dit Bacon, partant des faits particuliers, et s'élevant par degrés, sans en franchir aucun, arrive aux propositions générales. » Ce n'est là qu'un des procédés de la vraie méthode, mais c'es

celui qu'on avait le plus négligé ; et Newton, qui l'a si sagement pratiqué, dit fort bien qu'il consiste à faire des expériences et des observations, et à en tirer par induction des conclusions générales.

Reconstituées sur des bases solides par ce retour aux procédés positifs, les sciences d'observation prirent en Europe un grand ascendant sous des formes diverses, suivant le génie philosophique ou les mœurs religieuses des différentes nations.

Et d'abord, l'Angleterre, déjà engagée dans des tendances très-graves, y fut fortifiée par cette pieuse direction de Bacon, si bien peinte dans la prière que l'illustre physicien disait toutes les fois qu'il se mettait à l'étude, et dont la forme première (rapportée dans la préface du *Novum Organum*) successivement modifiée, devint toujours plus expressive. Grâce à cette direction continuée par Newton avec plus d'autorité, la cosmologie anglaise devint cet imposant mélange de physique, de philosophie et de religion, qu'on appelle la *physico-théologie*. Formulée par Derham et Clarke, jadis ses représentants les plus illustres, et maintenue jusqu'à nos jours, cette science enfanta une brillante série de traités scientifiques et d'ouvrages populaires, décorés des noms des plus illustres docteurs de l'Église anglicane et de ceux des plus célèbres philosophes d'Oxford, de Cambridge, d'Édimbourg et de Glasgow. Toutefois, en célébrant avec un enthousiasme un peu exagéré, les merveilles de la nature, ils ont servi

presque tous et bien malgré eux, l'exagération contraire, celle des naturalistes, des déistes et des libres penseurs, qui n'ont voulu voir que les forces, les lois et le jeu de la nature là où d'autres montraient la puissance, la sagesse et la bonté de Dieu réfléchies dans ses œuvres.

En France, la philosophie de la nature flotta d'abord indécise entre Bacon et Descartes, préférant ici l'empirisme observateur et le pieux recueillement de l'un à la libre hypothèse et la méditation spiritualiste de l'autre, et cherchant ailleurs à les unir en un tout harmonieux. Grâces au traité de Fénelon, de *l'existence de Dieu*, brillante imitation de celui de Clarke et œuvre d'un homme de génie inspiré par un homme de science, cette étude devint familière à l'esprit français; mais empruntée à l'Angleterre, elle ne tarda guère à subir l'influence de toute cette littérature émanée de la pensée très-libre d'un pays déchiré par les révolutions. Les traces les plus profondes de cette influence se voient: dans les œuvres de Voltaire, et particulièrement dans les *Lettres anglaises;* dans les œuvres de Rousseau, et particulièrement dans la *Profession de foi d'un vicaire savoyard;* dans celles de leurs nombreux imitateurs, dont quelques-uns aimèrent trop à transporter sur la nature tout ce que la saine raison ne rattache qu'à Dieu. Chez plusieurs des encyclopédistes, par exemple, c'est un parti pris, d'effacer autant qu'il est en eux l'idée de *Dieu*, de

substituer à ce mot celui de *nature*, et au mot de *Providence divine*, celui de *Lois de la nature*. Le fameux *Système de la nature*, qui parut à Londres, en 1770, sous le nom de Mirabaud[1], mais qui donne des pages entières de Diderot, et dont une édition, celle de 1820, porte des notes ou des corrections de cet écrivain, ne fut que l'expression la plus complète de l'école. Cette œuvre qui, d'après son titre, devait essentiellement traiter des lois du monde, s'occupe de morale et de politique plus que de cosmologie, et parle plus volontiers de l'état de nature dans le sens social que du système de l'univers. Toutefois l'auteur n'en manque pas, serf de la nature, de professer ouvertement le matérialisme, et sur la question fondamentale, à savoir l'intelligence législatrice qui préside au monde, son langage quelquefois obscur, est d'une entière franchise. « Ceux qui rejettent avec tant de raison les idées innées auraient dû sentir, dit-il, que cette intelligence ineffable qu'on place au gouvernail du monde, et dont nos sens ne peuvent constater ni l'existence, ni les qualités, est un être de raison[2]. » Selon lui, la nature est elle-même la source

[1] Secrétaire du baron d'Holbach.

[2] Cf. la Philosophie de la nature, par Delisle de Sales. — Robinet, de la nature, 4 vol. in-8°, 1761-68. — Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'Être, ou Essai de la nature qui apprend à former l'homme. — Moreley, Code de la nature (attribué à Diderot), 1755, in-12.

de ses forces et le principe de ses lois. Moins la franchise, le naturalisme exclusif n'a jamais pensé autrement, et si la nature, ses forces et ses lois rendent raison de tout, cette théorie est la vraie. Mais la nature, ses forces et ses lois ne rendent pas raison d'elles-mêmes ; n'étant ni des substances primitives, ni des idées antérieures à ce qui est, elles ne sont rien sans leur auteur, et séparées de leur principe, elles ne rendent raison de rien. C'est ce qui est antérieur à tout qui explique tout ; c'est ce *prius*, cette raison des raisons, cette cause des causes, qu'il faut reconnaître. S'arrêter aux lois de la nature sans aller jusqu'au législateur, c'est s'arrêter sous les propylées du temple sans pénétrer dans le sanctuaire, c'est en bénir l'architecte au lieu d'en adorer le Dieu. En d'autres termes, enchaîner son intelligence à la nature, c'est abdiquer la raison et mettre des nécessités matérielles, des forces aveugles ou des lois immuables en place d'une intelligence pleine de sagesse, philosophie moins digne d'une créature polie que d'un sauvage. Aussi quand parut le *Système de la nature*, il déplut aux esprits les plus nobles parmi les plus indépendants. Un théologien du clergé de Genève, Vernes, le combattit d'une manière nette, vive et brillante (*Réponse au Système de la nature*, Genève 1771). Voltaire en fit une réfutation plus scientifique (*Réponse au Système de la nature*, 1772), et Frédéric le Grand une autre plus métaphysique (*Preuves de l'existence*

de Dieu). Ces traités, qui ne se lisent plus aujourd'hui, se résument dans les belles paroles que l'un d'eux met dans la bouche d'Evhémère : (*Œuvres de Voltaire*, t. 50, 154, Ed. Beuchot.) Et si je vous disais qu'il n'y a pas de nature, que tout est art dans l'univers, et que l'art annonce un ouvrier? (Cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, au mot *nature*, t. 31, 266 ; et au mot *Dieu*, t. 28, 276.) Non-seulement cela est plein d'esprit et plein de sel, mais Voltaire sait attaquer le fondement même du Système de la nature (Dict. *Dieux*, vol. 28, 383) et il s'élève à la plus haute indignation lorsqu'il gourmande avec l'autorité du bon sens cette manie d'aveugle qui nie le jour, ou cette infirmité d'esprit qui conteste l'intelligence divine que partout la nature proclame.(*Œuvres*, vol. 43, p. 228-233. — Cf. V. 38, p. 11.) Contre ce travers, Rousseau proteste peut-être avec plus d'énergie encore que Voltaire, dans sa célèbre Profession de foi, si pleine d'ailleurs de sophismes sans portée et de vaines protestations de foi.

Au surplus, la tâche des adversaires du naturalisme fut plus glorieuse par le courage que par la science qu'il fallait aux combattants. Le système qui met la nature et ses lois à la place de Dieu et de sa providence, n'est pour le fond des idées qu'une altération grossière du système de Spinoza, et ce système était réfuté par Leibnitz, par Cudworth, par Fénelon. Quoiqu'il eût été prêché en quelque sorte par des réfuta-

tions plus apparentes que réelles (V. Lenglet du Fresnoy, *Réfutation des erreurs de Spinoza*, Bruxelles, 1731), il n'avait cependant obtenu d'autres sympathies en France que celles qu'y inspirait la haine de la religion telle que l'avait faite le malheur des temps. Grossières et aveugles, ces sympathies n'étaient réelles que là où soufflait un esprit décidément sceptique, ouvertement hostile à la philosophie théiste. Or, cet esprit se contenait d'ordinaire, comme on le voit, dans les pensées de Diderot sur l'interprétation de la nature. Il ne se produisit grossièrement matérialiste que dans les écrits dédaignés du malheureux Lamettrie, que la France rejeta bientôt de son sein. D'ailleurs, à côté de cette observation contenue, restreinte, honteuse d'elle-même, et désavouée par le bon sens, grandit une cosmologie vraiment scientifique, celle qui, professée par les Jussieu et les Daubenton, enrichie par les Buffon et les Cuvier, les Geoffroy Saint-Hilaire et les La Place, règne aujourd'hui dans toutes les écoles, riche de découvertes positives faites au ciel comme sur la terre, et formant la base inébranlable d'une philosophie nouvelle que ne renverserait plus la physique à hypothèses et à laquelle elle n'oserait plus s'attaquer.

En Italie, la philosophie de la nature, arrêtée dans son développement, dès Galilée, et un peu réduite à suivre le progrès constaté ailleurs au lieu de pouvoir le devancer, s'est quelquefois passionnée d'autant

plus que le génie ardent de la nation sentait mieux sa valeur et aspirait davantage à une liberté plus proportionnée à sa véritable portée. Elle a répandu plus de lumières sur les questions positives et spéciales que sur les théories générales et les questions spéculatives.

La cosmologie prit une allure plus libre dans les pays du Nord. D'abord, un peu comprimée en Hollande, immédiatement après Descartes, elle y fut bientôt indépendante de toutes autres considérations que celles de la science pure; mais le génie de la nation, absorbé par des intérêts positifs et une érudition de détail, plus intimidé qu'excité par les abstractions si hardies de Spinoza, se lança peu dans les grandes théories et les grandes solutions. La philosophie de la nature, non moins libre, se développa plus largement en Allemagne, où elle trouva un terrain singulièrement préparé. Dès avant Bacon, Jacques Bœhme avait jeté dans le sein de sa nation les germes d'une philosophie de la nature conçue sous le point de vue le plus idéaliste de tous. Bœhme avait abordé en mystique tous les secrets de la physique générale. Il avait expliqué comment l'esprit de Dieu est sorti de la nature de Dieu, comment la nature visible naît de la même source, comment se forment le soleil, les astres, la terre, les éléments, les animaux, les plantes, et tout, en un mot. Tout étant venu de Dieu, tout doit être connu par le moyen de

Dieu. En Dieu et en son Fils sont cachés tous les trésors de la science. Pour tout connaître, il suffit donc de connaître Dieu. Ce point de vue n'avait d'abord trouvé d'écho que chez les mystiques de l'Angleterre et de la Hollande; et l'Allemagne, avant de l'apprécier dans toutes ses hardiesses, passa par plusieurs autres phases, par la Cosmologie prise par Leibnitz et par Wolf dans le sens de Clarke et de Fénelon; par la philosophie de la nature reprise dans le sens de Bacon et de Locke, et continuée dans le sens de Linnée par Euler, Lambert et Kant; par la philosophie de la nature prise dans le sens des théologiens rationalistes et des libres penseurs, par Reimarus et Sander. Mais une nouvelle ère commença avec Fichte, Schelling, Hegel, Steffens et Ocken; et dans cette dernière phase, l'Allemagne spéculative s'éprit d'un singulier enthousiasme pour le théosophe du dix-septième siècle. Toutefois, en unissant les vues de Bœhme à celles de Spinoza, d'abord avec plus de penchant pour le panthéisme, puis avec plus de penchant pour le mysticisme, cette philosophie, après s'être occupée moins d'une véritable cosmologie que d'une dialectique de la nature, s'est enfin transformée dans l'enseignement du plus illustre de ses représentants, Schelling, en une sorte de théorie de la révélation peu fructueuse, plus théosophique et plus gnostique qu'il ne fallait, et singulièrement opposée à la philosophie de la nature des Bach, des Link, des

Müller, des Mœdler, des Ehrenberg, des Humbolt et des Liebig. Ce n'est que grâce à ces derniers, investigateurs purs et auteurs de travaux qui se rattachent à ceux des Newton et des Linnée, des La Place, des Lavoisier, des Cuvier et des Arago, qu'en Allemagne aussi l'étude philosophique de la nature s'est trouvée établie sur ses bases véritables. Une nation qui aime à suivre les découvertes de toutes les autres, et qui sait y ajouter les siennes sur les questions les plus ardues, a pu seule produire un ouvrage tel que le Kosmos d'Alexandre de Humbolt, qui se distingue par le sentiment du vrai autant que par les richesses de la science, et à qui la France s'est hâtée de prêter sa langue.

Quant à l'esprit actuel de la science allemande, rien ne le caractérise mieux que ces belles paroles de Liebig : « L'homme qui ignore les lois et les phénomènes de la nature, ne saurait se faire une idée de la bonté et de la sagesse infinies du Créateur. Tout ce que peut concevoir l'imagination la plus riche, l'esprit le plus élevé, n'est en comparaison de la réalité qu'une bulle de savon vide et chatoyante. » (*Lettres sur la chimie*, p. 45.) Cela est bien vieux en théologie, mais bien éclatant de nouveauté dans la bouche d'un chimiste ; et cela est aussi sincère qu'il est opportun.

CHAPITRE II.

Vue générale sur l'univers. — Ses parties. — Son unité. — Système général. — Systèmes particuliers.

I. — *Idée générale du monde et unité des mondes.*

L'univers est un, et l'on appelle figurément son ensemble un mécanisme merveilleux. On compare sa marche figurément encore à celle d'une horloge douée de spontanéité, mise en jeu, réglée et gouvernée par elle-même, en vertu de sa force propre. Mais si l'univers est plein de vie, comme nous avons dit, le mot de mécanisme ne saurait s'y appliquer, et celui d'horloge spontanée ne se conçoit en aucun cas. Mieux vaut renoncer à ces tropes, soit en matière de science positive, soit en matière de spéculation philosophique.

Il est d'autant plus difficile de définir le monde qu'il est plus indéfini, et que la pensée même ne saurait prétendre à le mesurer. Et tant il est difficile d'en décrire les grandeurs connues, tant ces grandeurs sont immenses et variées, tant les existences inénumérables et les puissances qui les lient, merveilleuses, que nulle assimilation, nulle comparaison

avec une œuvre humaine, une œuvre finie, n'est admissible. De toutes ces existences, de tous ces corps, de tout cet ensemble si divers et si infini, un seul globe, la terre, et un seul être, l'homme, sont donnés à notre science immédiate ; et s'il est vrai qu'avec les connaissances que nous donnent ces deux fractions nous pouvons procéder comme les paléontologues qui construisent une créature tout entière avec de simples débris, un os, par exemple, il est vrai aussi que ce système d'inductions peut singulièrement égarer. L'unité de ce vaste ensemble que la philosophie a toujours désignée comme un tout, comme un tout complet et comme tout ce qui est (τὸ πᾶν, τὸ ὅλον, τὸ ἓν καὶ πᾶν), n'est pas douteuse ; le génie de l'homme, sur la seule vue de l'univers, par une sorte d'inspiration, et antérieurement à tous les progrès positifs de la science, a pris les êtres qui s'y trouvent pour un seul tout, et marchant harmonieusement vers un seul but, *versus unum*, malgré leur grandeur et leur nombre. Il est même impossible à la raison d'y concevoir *des lignes de disjonction* constituant une pluralité, une succession ou une juxtaposition de mondes étrangers les uns aux autres, tant cette immensité, qui est continue et qui n'est pas une succession d'espaces, s'impose comme une. Mais si l'on ne peut admettre qu'un seul monde, un monde lié dans toutes ses parties, qui toutes ne doivent former qu'un seul et même système, quelque grandes ou quelque distantes les

unes des autres qu'elles soient, il n'en résulte pas encore que ce qui s'observe dans l'une de ces parties puisse s'appliquer aux autres ; et nos inductions les plus légitimes en logique pourraient n'être que de pures illusions en physique. Il faut donc, afin d'être plus sûr d'aller au vrai, que l'observation s'ingénie pour porter sur le plus grand nombre de globes et d'êtres possible, afin d'y trouver, soit de nouveaux éléments de science, soit appui et confirmation des inductions tirées de l'étude de la terre et de celle de l'homme.

Considéré sous ses formes réelles ou apparentes, l'univers offre aux sens, aidés des appareils de l'art, d'énormes masses arrondies, appelées astres, sphères ou globes célestes, planant dans un fluide plus ou moins subtil, placées à des distances très-diverses, mises en mouvement par une force constante, roulant perpétuellement dans un espace incommensurable, s'attirant les unes les autres en se balançant, et conservant entre elles un parfait équilibre, étalant aux yeux des splendeurs dont la magnificence éblouit nos regards, qu'elles soient les attributs propres de chacun, le trésor commun de tous, ou l'effet de la vibration, de l'excitation, de l'influence exercée par les uns sur les autres.

Encore, si magnifique que soit ce spectacle offert à l'œil, n'est-il qu'une faible image des merveilles en face desquelles l'intelligence se trouve, lorsqu'elle en

vient à vouloir mesurer au sein de ces pompes si poétiques, la grandeur de ces sphères et l'espace où elles gravissent, ou bien à vouloir compter leur nombre et saisir le rapport qui les lie. En effet, grande est l'erreur des poëtes et des orateurs qui s'imaginent que la science est l'ennemie de toute cette poésie ; qu'en mesurant au lieu de contempler, et en analysant au lieu d'adorer, l'étude détruit les fictions du génie ou souffle sur les espérances de la foi. La science, tout en comptant et en mesurant ce qu'elle peut atteindre, loin de rien rapetisser, agrandit immensément par des chiffres positifs ce qui déjà paraissait immense sans leur flambeau. Tout ce que voient les sens étonnés du vulgaire ou ce que rêve l'imagination créatrice du poëte, est peu de chose auprès de ce que touche l'œil armé par la science ; et Herschell mesurant les cieux, donne des conceptions plus poétiques qu'Aratus en les chantant au nom de la mythologie la plus merveilleuse. Dans ces petits corps qui ne sont pour le vulgaire que de simples points, comme dans ces corps plus majestueux qui éblouissent par leur splendeur, l'astronome voit des mondes dont il nous révèle les constitutions physiques, les prodigieuses distances, les révolutions savantes, les faits les plus propres à élargir le cercle de nos plus vastes conceptions et celui de nos espérances les plus hautes. Là où la vue commune ne voit qu'un éclat monotone, la science dévoile des phénomènes

variés, imposants. Pour le simple spectateur, tout se confond, ou tout aboutit à des stupéfactions infécondes. La science distingue de sublimes rapports, des rapports de grandeur, de forme, de clarté, de distance, de masse, d'action réciproque, d'attraction, de répulsion, de gravitation, de destination générale. En un mot, on n'entre véritablement dans le monde des merveilles qu'autant que, de la poétique contemplation du pâtre de l'Orient appuyé sur sa houlette, on passe à la contemplation scientifique de Herschell guidé par son télescope.

II. — *Grandeur et nombre des globes.*

La grandeur des sphères célestes qui sont à notre portée, si énorme qu'elle soit, peut s'évaluer et se formuler en chiffres. C'est le monde qui est incommensurable, ce ne sont pas celles de ses parties que nous pouvons atteindre.

Le monde lui-même est indéfini, sinon infini ; il ne se mesure pas, du moins il n'est pas mesuré, et le nombre de ses parties même n'est pas compté. Si quelques-uns de ses globes sont connus, et si une multitude de ses détails sont décrits, l'ensemble est encore un mystère. Il est facile à la science d'évaluer ses grandeurs en chiffres ; il est impossible à l'intelligence de les concevoir un peu nettement et de se faire une idée précise de ce qu'elle compte avec tant

d'exactitude. Elle conçoit un peu par voie de comparaison, mais elle ne peut comparer qu'à ce qui est le plus à sa portée et ce qui ne l'est pas assez, la terre. Elle a ce globe sous ses yeux et sous ses pieds; elle n'en voit néanmoins ni la figure ni l'ensemble, et elle n'en conçoit la grandeur qu'au moyen d'une autre comparaison encore, c'est-à-dire des globes qu'elle fait en petit pour se rendre compte du globe en grand. En s'efforçant de grossir par l'imagination ces globes faits de sa main, et qui sont la seule espèce de sphères dont elle voit la figure et l'ensemble, elle se flatte d'arriver à une notion assez juste d'un corps réel. Mais, d'abord, ni la surface, ni la forme de ces objets d'art ne ressemble vraiment à la terre. Ensuite, dès qu'on grossit une sphère artificielle pour lui donner les dimensions d'un globe réel, notre pensée se perd réellement dans le vague ; et quand nous avons bien aligné en chiffres, soit la grandeur des corps célestes qui font partie de notre système solaire, soit celle des autres découverts en sus, l'esprit ne s'en figure nettement aucun. Nous n'avons réellement aucune idée précise de leurs dimensions, par la raison que nous n'en avons point de notre point de comparaison. En effet, la terre nous donne un diamètre de 1719 lieues géographiques, et un périmètre de 5,400 ; mais nul ne peut se figurer ni un rayon, ni un cercle de cette grandeur. Quant à la surface, on voit, en se plaçant très-haut, sur l'Etna, par exemple,

... de l'ensemble ; mais personne ne se représente exactement un millième, ni à plus forte raison un quatre-millième. Quelques-uns des corps célestes, trois des plus belles planètes, sont plus petites que la terre. Vénus n'a que quatorze cent quatre-vingt-quatorze lieues géographiques de diamètre, ainsi quinze lieues géographiques de moins ; Mars n'a que huit cent quatre-vingt-douze lieues géographiques, la moitié de notre diamètre ; Mercure, que six cent soixante-onze. D'autres, moins belles, sont plus petites encore : la Lune n'a que quatre cent soixante-dix lieues, le quart de la terre ; Pallas est au moins trente fois plus petite que la Lune. Vesta et Junon lui sont si inférieures, que leur diamètre ne peut guère être indiqué, et on ne les voit qu'au moyen du télescope, ce qui les fait qualifier de télescopiques. La grandeur de ces astres ne semble donc pas trop dépasser notre conception. Cependant, nous ne la saisissons pas avec netteté.

D'autres nous présentent les dimensions les plus accablantes pour notre intelligence. Uranus a sept mille quatre cents lieues géographiques en diamètre, Saturne quinze mille cinq cents, Jupiter treize mille neuf cents. Puis, quelle idée se faire du soleil, dont le diamètre est cent douze fois plus grand que celui de la terre? Sa surface étant douze mille fois plus grande que celle de notre globe, et son corps un million et demi de fois plus grand que le corps de la

terre, il est évident que nous ne saurions prétendre à une intuition précise de ces grandeurs. Et cependant, loin d'en décourager l'étude, leur Auteur a voulu nous y exciter. Cette étude, en imagination si accablante, n'est jamais suivie pour nous d'un de ces sentiments qui écrasent; tant est sublime le spectacle où elle introduit, que l'admiration qui élève domine l'humiliation qui abaisse; et jamais l'homme ne se sent plus grand qu'en se voyant encore quelque chose au sein d'une telle majesté. Qu'on compare l'état de l'âme après ce travail à celui où la laisse l'étude d'une œuvre humaine, et l'on sentira tout ce qu'a d'ennoblissant celle des choses divines. La méditation répétée de nos œuvres nous détache même des plus belles; au contraire, plus nous étudions celles de Dieu, plus nous y sommes attirés, enchaînés; les merveilles de la nature nous charment là même où l'intelligence renonce à toute prétention de comprendre, et où la science n'a plus de chiffres. La raison de ce charme, c'est précisément l'incompréhensible, l'illimité, l'infini que nous avons devant nous. Et c'est bien là ce que Dieu a voulu; car nous élever à l'infini, c'est nous élever à lui-même; lui seul est l'infini.

Mais le nombre des globes célestes est-il infini ou seulement indéfini?

Autant vaut demander si leur ensemble, si le monde, si l'espace est infini ou indéfini : Question

insoluble, car nos découvertes même indéfinies ne nous donneront jamais l'infini.

Une question plus simple, c'est de savoir quel est aujourd'hui le chiffre exact des étoiles connues.

Toutefois, on n'a jamais eu sérieusement la prétention de les compter. On s'est borné à les grouper en constellations, et l'*uranographie* a dressé des catalogues de ces groupes, avec des essais d'énumération, comme le catalogue d'Hipparque, perfectionné par Claude Ptolémée, nous en offre. Les Grecs disent qu'Hipparque fut le premier qui essaya de recueillir et de transmettre à la postérité les noms des constellations admises de son temps; ils ne disent pas plus que lui quelle fut l'origine de ces noms. Ce que la mythologie en rapporte n'est qu'un tissu de fables, et ce n'est pas aux astronomes ni aux poëtes qu'est due cette importante création, c'est au cultivateur, au berger, au nautonnier, c'est au peuple, le véritable mythologue, plutôt qu'aux savants. D'ailleurs, peu importe les noms, c'est dans les quantités, dans le nombre que gît tout l'intérêt. Ce nombre est très-petit, même aujourd'hui; il n'y a sur nos cartes que cent constellations, dont soixante appartiennent à l'hemisphère boréal, et quarante à l'hémisphère austral. Cela atteste que notre science est encore peu avancée. Il est de fait qu'au premier aspect, le nombre des étoiles particulières visibles à l'œil nu ne s'élève guère lui-même au-delà de quelques milliers, et que le nombre de cent groupes

est proportionné à celui-là. Mais les télescopes perfectionnés augmentent ce chiffre d'année en année. Herschell avec les siens en a vu passer deux cent cinquante-huit mille en 41', et chaque perfectionnement qu'il y apportait, lui en faisait voir davantage. « Il ne paraît pas, dit Arago, qu'il y ait plus de bornes à leur nombre qu'à l'étendue de l'univers. »

Si progressifs que fussent nos chiffres, ils ne seraient donc jamais complets, et si exacts que fussent nos calculs, si incomplètes resteraient forcément nos idées, puisque notre conception fait défaut même au sujet des corps beaucoup plus petits que le globe qui nous sert de domicile. Et pourtant l'intelligence humaine ne se sent plus heureuse nulle part que dans les splendides immensités de l'espace; nulle part elle n'est plus fécondée, plus amplifiée; nulles autres découvertes ne sont plus glorieuses que celles qu'elle fait là même où se révèle le mieux l'insuffisance de ses facultés.

III. — *Distances des globes et distinction de systèmes dans l'univers.*

Ce qui arrive à l'intelligence lorsqu'elle veut mesurer la grandeur et compter le nombre des étoiles, lui arrive encore quand elle essaie de mesurer les distances qui les séparent et l'espace où elles pla-

nent. La science exprime en chiffres les distances qui séparent les sphères les unes des autres, comme elle exprime la grandeur de chacune d'elles ; mais l'intelligence ne peut non plus concevoir la portée de ces chiffres. Une petite étoile, dite la soixante-unième de la constellation du Cygne, est tellement éloignée que sa lumière emploie dix ans à nous parvenir, de sorte que si cette étoile venait tout-à-coup à s'anéantir, ses rayons nous arriveraient encore dix ans après sa catastrophe. Or la distance qu'ils franchissent avant de nous atteindre est énorme. La lumière faisant trois cent dix mille kilomètres en une seconde, celle du Cygne, avant de nous apparaître, parcourt un espace qui, évalué en chiffres (vingt-deux trillions, huit cent trente-huit billions, trois cent-cinquante-deux millions de lieues), défie la capacité de l'intelligence la plus mathématique. Veut-on se faire des échelons pour s'aider et essayer d'abord de concevoir l'espace à franchir pour arriver à la lune? Cet espace est de cinquante-un mille huit cents lieues géographiques. Veut-on s'exercer ensuite sur l'espace qui est à franchir pour arriver de la terre au soleil? Cette distance est quatre cents fois plus grande. On parviendrait à s'en faire une idée, que ce serait en vain; car, du soleil au Cygne, la distance est immensément plus forte. Qu'on juge de l'éloignement où planent les étoiles fixes par ce fait, que la plus rapprochée d'entre elles, vue aux télescopes les plus puis-

sants, ne paraît qu'un point lumineux sans diamètre apparent. La langue nous sert quelquefois encore quand l'intelligence ne saisit plus rien ; mais ici elle fait défaut aussi. Et quel nom, quelle épithète donnerait-on à toutes ces distances ajoutées les unes aux autres ?

Les distances sont toutes proportionnées aux dimensions des corps, comme si, pour se mouvoir et pour respirer en toute liberté, pour s'alimenter en toute suffisance de feu ou d'éther, d'électricité ou de magnétisme, il fallait à chacun un champ conforme à ses besoins de force et de vie.

A ce grand fait sont subordonnés une série d'autres. Celui d'abord, qu'entre les sphères les relations sont à ce point fixes qu'elles se maintiennent chacune en sa place, en son orbite, en sa destination ; cet autre ensuite, que la régularité si grandiose des mouvements célestes est aussi d'une grande simplicité : le génie de l'homme a pu tout comprendre et tout coordonner dans la théorie de la gravitation universelle, et rattacher le mécanisme d'ensemble à la force centrale qui réside en son sein.

En effet, la construction de l'univers et le spectacle qu'il offre réunissent éminemment les deux conditions du sublime, la grandeur et la simplicité. Malgré la grandeur des corps et l'immensité de l'espace où ils gravitent, telle est la facilité d'en prendre la mesure qu'on connaît plus exactement la distance de la terre

à la lune que la distance de Paris à Saint-Pétersbourg.

Mais si puissant que soit le génie de l'homme quand il s'agit de fractions et de détails, si faible est-il devant la totalité, l'infini, si bien que l'espace total où planent les globes célestes, étant sans limite, est incommensurable, c'est-à-dire indéterminable en chiffres, comme il est inconcevable en idée. L'espace, c'est l'immensité. Pour concevoir dans toute sa grandeur cette chose indéfinissable, qu'on essaie de franchir toutes ces distances stupéfiantes qui nous séparent du Cygne. Allant en imagination, comme un rayon de lumière et avec sa rapidité, à ce point si éloigné, et de là plus loin, et plus loin encore, des heures, des journées, une vie entière, à perpétuité, on ne rencontrera jamais de limites, toujours l'immensité, et l'immensité encore. Une limite, ce serait une fin ; une limite, ce serait le monde clos de murs ou l'espace marqué d'une borne; une limite, ce serait donc l'absurde. On peut distinguer, dans cette immensité, qui offre en son ineffable unité une variété inépuisable, des groupes et des agrégations dont chacune est une sorte d'ensemble, mais dont aucune n'est ni un tout indépendant, ni une fraction détachée de tout le reste. Ces groupes sont des systèmes particuliers dans le système général. Loin d'être isolées ou détachées, les parties du grand Tout sont au contraire liées entre elles par des rapports intimes et indissolubles, par des forces et

par des phénomènes qui en rattachent la vie et le mouvement au mouvement et à la vie de l'ensemble.

Pendant bien des siècles, la science n'a connu qu'un seul de ces systèmes, le système solaire auquel tient notre globe. Nous connaissons désormais les limites et la dépendance de ce système suffisamment pour en faire une division en place d'un tout, et l'étude approfondit en autorise cette grande induction : que les globes très-perceptibles et très-nombreux qui n'appartiennent pas à son centre, forment à leur tour, non pas un seul système, mais une série indéfinie de systèmes. On ne saurait donc plus désormais, pas plus au nom de la religion qu'au nom de la science, limiter le monde à ce qu'on appelle le système solaire; et, si immense que soit ce groupe, il ne doit plus figurer dans nos conceptions qu'en son importance réelle, c'est-à-dire comme une fort petite partie de l'univers.

Formant le centre de notre domicile terrestre, ce système est nécessairement pour nous le point de départ de l'étude des autres.

IV. — *Le système solaire.*

Si, pour se faire de l'ensemble du système solaire une idée aussi claire que permet l'état actuel de la science, on quitte la terre pour s'élever en esprit sur la surface de ce globe de feu et de lumière qui la do-

mine, on peut, en partant de là, compter successivement dans le lointain les corps qui sont comme ses satellites ou ses sujets, vivant dans sa puissante attraction, roulant leur masse autour de la sienne, accompagnés des satellites qui leur font cortége.

De ces globes, le plus rapproché du soleil en est à 8 millions de lieues géographiques (le plus éloigné a plus de 500 millions), et la distance moyenne de Neptune au soleil est trente fois plus grande que celle de la terre, c'est-à-dire douze cents millions de lieues.

Dans cet énorme intervalle, on ne connaît qu'une quinzaine de grandes sphères ; mais à côté d'elles se trouve bon nombre de plus petites auxquelles les découvertes de la science en ajoutent sans cesse de nouvelles. Chacune des grandes a ses satellites, son atmosphère plus ou moins distincte, et son auréole de lumière plus ou moins éclatante. Chacune d'elles ayant son orbite à parcourir, est animée d'une force de gravitation analogue à sa course, pour laquelle elle a reçu libre carrière, un espace où elle est souveraine, au point qu'il n'y a ni collision entre elles ni déviation irrégulière d'aucune, la pondération de toutes étant calculée par une sagesse suprême. Si nous avons parlé tout-à-l'heure de mécanisme, la régularité de l'ensemble n'a pourtant rien de mécanique ; ce n'est point un jeu de forces mortes, c'est au contraire le jeu d'une création animée. On a eu d'autres idées et

on a cru autrefois que les distances des planètes étaient fixées symétriquement au double de l'une à l'autre. C'était la loi de Bode ou de Titius. En partant de Mercure, soit de 0, on arrêtait la distance de Vénus à 3, celle de la terre à 6, celle de Vesta, de Junon, de Cérès et de Pallas (découvertes de 1801 à 18), à 24; celle de Jupiter à 48, celle de Saturne à 96, celle de Uranus à 196. Mais la réalité ne se prête pas à cette symétrie scolastique, et sauf les fractions, la main du Créateur a mis Mercure à 8 millions de lieues géographiques du soleil; Vénus à 14, la terre à 20, Mars à 31, Vesta à 48, Astrée à 53, Junon à 55, Cérès et Pallas à 57, Jupiter à 107, Saturne à 197, Uranus à 396, Neptune à 1,200.

Ce n'est pas là un alignement mécanique à combinaisons uniformes, c'est une ordonnance qui repose sur de savantes proportions, si bien que dès avant la découverte de plusieurs de ces planètes, Keppler, frappé de l'existence des lacunes accusées par leur absence, faisait des inductions sur leur apparition future. Et, en effet, au moyen de son puissant télescope, Herschell découvrit Uranus (qui met cent quatre-vingt-dix-neuf ans à faire son tour autour du soleil), et recula du double les limites du système solaire. Une découverte faite de nos jours, d'après les calculs de M. Leverrier et par le télescope de M. Galle, celle de la planète Neptune (qui met deux cent dix-sept ans à faire sa révolution autour du soleil), les a reculées en-

core davantage. Or, nous ne sommes pas au bout. M. Leverrier nous apprend (dans une Note lue à l'Académie des sciences, p. 4) qu'il y a chance de découvrir bien d'autres planètes si l'on veut s'y appliquer.

« Ce succès, dit un homme de science, doit nous laisser espérer qu'après trente ou quarante années d'observations de la nouvelle planète, on pourra l'employer à son tour à la découverte de celle qui la suit dans l'ordre des distances au soleil. La planète qui nous a révélé son existence par des irrégularités du mouvement d'Uranus, n'est probablement pas la dernière de notre système solaire. Celle qui la suivra se décèlera de même par les perturbations qu'elle imprimera à Neptune, et à son tour, celle-ci en décèlera d'autres plus éloignées encore, par les perturbations qu'elle en éprouvera. Placés à des distances énormes, ces astres finiront par n'être plus appréciables à nos instruments ; mais alors même qu'ils échapperont à notre vue, leur force attractive pourra se faire sentir encore. Or, la méthode de M. Leverrier nous donne les moyens de découvrir ces astres nouveaux sans qu'il soit nécessaire de les apercevoir. Il pourra donc venir un temps où les astronomes, se fondant sur certains dérangements observés dans la marche des planètes visibles, en découvriront d'autres qui ne le seront pas, et en suivront la marche dans les cieux. Ainsi sera créée cette nouvelle science qu'il faudra nommer l'astronomie des *invisibles ;* et alors les savants, juste-

ment orgueilleux de cette merveilleuse extension de leur domaine, prononceront avec respect et avec reconnaissance le nom qui assura à l'astronomie une destinée si brillante. »

Le fait est que depuis l'annonce de M. Leverrier sur les planètes à découvrir et qui ne demandent qu'à être découvertes, on n'a cessé d'en trouver. On en a signalé jusqu'à cinq et six par an, et il est probable que d'autres découvertes, de plus étonnantes peut-être, suivront celles-là. Dès aujourd'hui, le nombre total des planètes est de quarante-huit.

Le nombre des petites planètes situées entre les orbites de Mars et de Jupiter augmente chaque jour. On vient de découvrir le quarantième de ces astéroïdes, et c'est le troisième qu'on a trouvé à Paris depuis le commencement de l'année 1856. Or, l'espace où ils se jouent est considérable. Le plus rapproché du soleil, Flore, en est à 84 millions de lieues, tandis que la distance moyenne du plus éloigné, Euphrosyne, est d'environ 115 millions. Il y a donc là aussi, dans cet espace relativement si petit, un champ de découvertes réellement notable.

Outre les planètes, qui ne sont que la moindre population de l'immense espace indiquée tout-à-l'heure, les comètes, véritables nomades de la région solaire, apparaissent de temps à autre comme des masses de lumière avec un centre ou noyau très-brillant, et souvent avec une ou plusieurs queues qui s'étendent en

forme de vapeur incandescente sur des millions de lieues. La comète de Halley, qui sembla menacer le monde d'une catastrophe en apparaissant au moment où Mahomet II venait de prendre Constantinople (1456), et qui reparut en 1531 et en 1607, a une queue de 27 millions de lieues. Il n'est donc pas étonnant qu'à d'autres époques aussi ces apparitions si extraordinaires et si inexpliquées encore, aient causé des émotions profondes. Les comètes qu'on a prises quelque temps pour des vapeurs sorties d'un éther ou des fluides éclairés par la lumière du soleil, sont toutefois des corps permanents, quoiqu'elles ne soient visibles que peu de jours ou peu de mois, et qu'aucune d'elles ne se rencontre une année entière, toutes devenant bientôt on ne sait quoi, et allant on ne sait où. En effet, leurs évolutions paraissent se faire d'une façon très-capricieuse. Parcourant toutes les régions du ciel, puis s'approchant du soleil pour briller de leur plus grand éclat, elles s'en éloignent enfin en pâlissant de plus en plus, et disparaissent les unes, pour ne plus reparaître, les autres, au contraire, pour revenir périodiquement. Ce sont ces retours qui, en permettant d'étudier leurs marches, ont fait reconnaître qu'elles n'obéissent pas dans leurs mouvements aux mêmes règles que les planètes, que leurs orbites sont plus excentriques et qu'elles ne sont pas renfermées dans une zone déterminée du ciel. Elles ne suivent pas même constamment la même direction, et pour le

moment, il n'est rien aux cieux qui déroute la science autant qu'elles ou donne lieu à de plus étranges surprises. Mais, sans nul doute, on comprendra un jour les évolutions de ces corps, et déjà l'on sait que les uns reparaissent au bout de peu d'années (de quatre à huit), tandis que d'autres, au contraire, s'absentent pour longtemps (de soixante-quatorze à quelques milliers d'années). Déjà le calcul fixe les dates d'un grand nombre de réapparitions. Les comètes de 1680, 1769, 1807 et 1811, doivent reparaître dans 8814, 2020, 1540 et 3066 ans. De ces voyageurs qui se montrent tantôt si lumineux et tantôt si pâles dans le vaste champ du système solaire, il y en est qui ajoutent singulièrement à nos conceptions de distance, prises sur les planètes, car il en est qui s'éloignent du soleil encore quarante-quatre fois plus qu'Uranus, et il est admis que les cinq cents comètes dont l'histoire mentionne l'avènement, ne sont que la moindre partie de celles qui planent dans l'immensité. En croyant aller très-loin, on supposait naguère encore qu'il pourrait bien en exister au moins un million entourant notre soleil ; dès aujourd'hui on en admet des myriades. (Humbolt, Kosmos, v. I, p. 94.) Keppler disait déjà : « Il y a plus de comètes dans l'espace qu'il n'y a de poissons dans la mer. »

Si donc les planètes forment l'élite des globes solaires, les comètes en sont comme le peuple ou la multitude.

Dans le domaine du système solaire, il est d'autres corps non moins curieux ; il y a l'immense anneau de vapeur lumineuse entre l'orbite de Vénus et de Mars ; il y a les étoiles filantes plus capricieuses, plus inconnues et venant de plus loin que les planètes; il y a les aérolithes, ces globes de feu qu'on appelle quelquefois des pierres météoriques, mais dont l'origine est incertaine, et qui sont probablement des fragments détachés de petits corps planétaires dont la rotation est celle des autres planètes.

Ce dernier fait mérite une attention spéciale, car il accuse, ce semble, un déchirement, un fait non voulu et une sorte d'invasion de domaine, c'est-à-dire l'irrégularité et l'illégalité là même où l'on suppose la légalité enchaînée et la régularité forcée. Cela montre donc en grand ce que nous voyons sans cesse en petit, c'est-à-dire qu'il y a dans les œuvres de Dieu autre chose qu'une action obtenue mécaniquement et symétriquement uniforme ; cela montre qu'à côté des forces calmes et assises, il y en a d'autres, dans la nature, qu'on peut qualifier d'impétueuses et en quelque sorte de volontaires. Au lieu d'un ordre d'enchaînements invariables, il y a un ordre de libre allure. C'est pour nous de l'imprévu et du mystère, en attendant que ce soit de la science ; mais ce n'est pas du désordre. Pour l'intelligence suprême, c'est sans nul doute un gouvernement régulier ou une création continue, c'est une liberté réglée quoique ce

soit un ordre varié. Mais pour nous c'est une ordonnance qui nous déroute. Elle est en effet nuancée à ce point, qu'il n'y a pas même d'uniformité constante dans les évolutions des grands corps. Ainsi la terre, à certaines époques, gravite avec plus de lenteur qu'à d'autres, et la comète dite d'Encke a abrégé son orbite, et par conséquent la durée de sa révolution, de près de deux jours dans le court espace de cinquante ans. Il est dès lors à prévoir que, plus nous ferons de découvertes dans les espaces célestes, moins nous serons surpris de ces faits qui ne semblent des déviations que dans une fixité imaginaire. D'un autre côté, plus nous avancerons, plus disparaîtra ce qui nous semble ou capricieux, ou imprévu, soit dans la course des comètes, soit dans l'apparition des étoiles filantes, soit dans la chute des aérolithes.

Or, non-seulement on continuera longtemps encore les découvertes dans les espaces du système solaire déjà si explorés, mais on les continuera toujours ; il s'y trouve des problèmes pour les siècles des siècles, et comme ce système se lie aux autres, soit par sa participation au fluide universel ou à l'éther cosmique, soit par la communauté de l'attraction ou de la gravitation générale, soit enfin par l'excentricité des orbites de certains globes, il est probable que les découvertes et les solutions continueront également dans les autres systèmes. Déjà, on suppose que les comètes sont des nébuleuses qui se promènent d'un

système central à un autre (Laplace, *Mécanique céleste*, p. 396-414), et s'il y en a trois qui se bornent au domaine limité des principales planètes, c'est-à-dire au champ du système solaire, toutes les autres semblent faire une carrière plus vaste. Nous sommes donc entraînés plus loin, non-seulement par notre avidité générale de connaître, mais par cette séduction toute spéciale, la marche des comètes qui nous invitent à les suivre bien au-delà du grand cercle où notre domicile se trouve engagé.

Mais en sortant de ce grand cercle, en franchissant le système solaire à la suite des comètes, où allons-nous? Est-ce dans un système plus vaste ou plus borné? La place assignée à notre système dans l'ensemble infini est-ce la plus petite, la plus grande, ou bien est-ce une place égale à celles des autres systèmes, et tous les systèmes sont-ils des fractions d'une parfaite équivalence?

Pour répondre un peu à ces questions, il faut nécessairement aborder l'étude plus ou moins conjecturale des autres et la question si insoluble pour l'expérience d'un système d'ensemble.

V. — *Les autres systèmes. — Les parties connues et les parties inconnues.*

En passant du plus connu à ce qui l'est le moins, nous ne pouvons que nous intimider. Jusqu'à

un certain point, il nous est donné d'entrevoir encore, il est vrai, les autres systèmes, et de faire des inductions sur l'ensemble, mais il y aurait de la présomption à croire que nous savons.

Et d'abord au-delà de cette série de sphères et de cet espace qu'on appelle *système solaire*, il y a un intervalle ou un espace auquel nous touchons, et nul ne parvient à se faire une idée quelconque de cette distance, qui dépasse énormément toutes celles dont nous avons parlé jusqu'ici. Nous avons dit qu'une des comètes, celle de 1680, s'écarte du soleil plus que les autres et va quarante-quatre fois plus loin qu'Uranus. Or, l'étoile fixe la plus rapprochée du soleil est encore deux cent cinquante fois plus reculée que cette comète prise dans son éloignement extrême. Et quand même la comète dans cet éloignement extrême serait encore du domaine solaire, il y aurait ainsi, entre le point où elle s'arrête et celui ou se trouve l'étoile fixe la plus rapprochée, un intervalle pour lequel il n'y a pas d'expression. Celle de fabuleux ne serait qu'une figure. Il faut nécessairement reconnaître là un autre domaine, un nouveau système ; et peut-être bien la comète de 1680 en allant quarante fois plus loin qu'Uranus, se trouve-t-elle déjà en grande partie en dehors de notre système.

Quoi qu'il en soit, c'est à partir de la limite que nous indique l'astre deux cent cinquante fois plus éloigné que la comète que se trouvent les sphères appe-

lées *étoiles*, et il s'en trouve dans cet *au-delà* une quantité innombrable. Car l'œil armé, ou même nu, distingue plusieurs milliers qui sont peut-être même des groupes, et qu'une induction légitime nous autorise, dans tous les cas, à considérer comme autant de centres ou de soleils planétaires, analogues au nôtre. Du moins, celles de ces sphères, dont on a pu étudier les mouvements, en offrent de semblables à ceux de notre système. Or les groupes d'astres où se produisent les mêmes phénomènes que ceux du système solaire, soumis aux mêmes lois d'attraction, doivent former autant de systèmes particuliers ou de parties d'un ensemble, d'un système central, résultant de l'harmonie des rapports de tous.

En effet, dans la voûte des cieux les étoiles paraissent disséminées de tous les côtés, et toutes celles qu'on voit à l'œil nu ne sont pas de simples astres ou des corps isolés; ce sont, au contraire, des groupes plus ou moins nombreux, plus ou moins grands, où l'on commence à distinguer nettement des systèmes.

Parmi les groupes les moins grands, on remarque une classe d'étoiles qui pour l'œil nu semblent toutes n'en former qu'une, tant elles sont rapprochées, mais qui sont composées de deux ou de plusieurs confondues ensemble, que par cette raison on appelle doubles, et qu'au moyen de puissants télescopes on voit fort bien se tenant à peu de distance l'une de l'autre, ou les unes des autres. D'ordinaire, il y en a deux,

quelquefois trois et même davantage. Ce qui indique entre elles une liaison, ce qui accuse un système, c'est que l'une d'elles est toujours un centre dont l'autre ou les autres sont des satellites.

Et non-seulement l'on a pu constater dans leur marche des évolutions semblables à celles du système solaire; mais ces évolutions sont si nettes qu'on a pu les formuler en chiffres qui font voir que les choses sont établies là sur un grand module. En effet, ces révolutions, fort diverses en durée, y varient de quarante-trois à cinq cents ans.

L'une des deux étoiles de Castor exécute sa marche autour de l'autre en trois cent soixante-treize ans. L'étoile 61 du Cygne, qui met dix ans à nous envoyer sa lumière, met de trois cent cinquante à quatre cents ans à faire son tour. Telles sont les grandeurs qui se présentent là aux calculs des astronomes que leurs incertitudes peuvent s'élever à un trilliard de lieues de poste. (V. sur une incertitude du savant Bessel, la Note de M. Leverrier lue à l'Académie des sciences, p. 6.)

Outre les indications sur les mouvements de ces sphères reculées, les télescopes en ont fourni sur leur lumière et sur ce fait, que celles d'entre elles qui sont planètes ou satellites, se distinguent des étoiles centrales ou des soleils par une couleur plus foncée: tandis que l'étoile centrale est blanche, rouge, orange ou verdâtre, la planète est verdâtre ou purpuracée.

Parmi les plus beaux et les plus riches de ces systèmes, on remarque le groupe des Hyades, celui des Pléïades, la chevelure de Bérénice et la Crèche, groupes dont tout le monde sait les noms, grâce aux anecdotes de l'histoire ou aux contes de la mythologie. Mais il y a des millions de groupes, qui n'ont pas de noms encore, et il y a par conséquent pour nos inductions des millions de systèmes à établir, à étudier dans leurs rapports avec notre globe.

Tenons-nous également à tous ces systèmes ou à l'un d'eux en particulier?

Nous tenons à la totalité de l'univers, mais non pas à toutes ses parties également. Il est évident que c'est aux plus rapprochées que nous touchons le mieux, que nous sommes unis le plus directement, et si l'étoile la plus rapprochée de nous est un système, il nous est facile de déterminer le système le plus rapproché. La difficulté est plus grande si cette étoile n'est qu'une des sphères à satellites qui appartiennent à un autre ensemble ou un autre système. Or, cela est réellement encore en question.

Une énigme bien plus considérable sur laquelle la science hésite à se prononcer dès à présent, c'est celle du corps central, c'est-à-dire de l'Etoile-système, dont la force motrice domine tous les autres et les fait orbiter autour d'elle. Des astronomes éminents pensent que c'est *Alcyon* qui est le centre vers lequel gravite tout notre système. Mais quand même cela

serait démontré, le problème ne serait pas résolu ; car il se pourrait bien qu'Alcyon à son tour eût un autre centre qui le dominât. Et quand même on serait parvenu à constater encore ce centre, on verrait surgir aussitôt la question du centre de celui-ci, et ainsi à l'indéfini. Il est donc hors de doute que pour nous cette question capitale, dont la solution nous livrerait les systèmes de l'Univers et nous permettrait d'en affirmer l'unité autrement que par voie d'induction, ne sera jamais tranchée définitivement. C'est qu'il est des choses dont la raison doit décider pour nous sans les sens, et que même dans l'Univers sensible, nous devons vivre de foi.

Le plus éloigné et le plus étendu des systèmes que la science a bien constatés, c'est cette immense agglomération d'une douce lumière qui se dessine sur toute la voûte du ciel, entoure notre système solaire même comme une ceinture perlée et s'appelle *voie lactée*. C'est là non-seulement le système le plus éloigné et le plus étendu, mais c'est un ensemble de systèmes, auquel semblent se rattacher tous les autres qu'on a pu observer jusqu'ici. Et pour le moment la science s'arrête là. Mais elle est loin de dire qu'il n'y a plus rien à voir au-delà, qu'à partir de ce point les espaces sont vides, que la création n'y a pas encore apparu. On ne peut pas même affirmer que de ce point la création ne parvient pas encore jusqu'à nous. Car déjà il s'y révèle tantôt des points lumineux, tan-

tôt de légères vapeurs qu'on prendrait pour des nuages infiniment petits, pour de simples taches de nature laiteuse et qu'on appelle pour cela les *nébuleuses*, mais qui sont encore des sphères. Il est aisé de s'en convaincre par cette considération, que si l'on plaçait la voie lactée, si imposantes que soient les masses innumérables de cette ceinture perlée, de cent fois son diamètre plus loin, elle ne serait plus qu'un nuage de ce genre, qu'un peu de poussière lumineuse. Ces taches, ces *nébuleuses*, sont donc des sphères encore, des systèmes encore, et peut-être même sont-ce d'immenses agglomérations de systèmes, de nouvelles voies lactées. « Ce dont on ne saurait guère douter, dit sir John Herschell, c'est que la plus grande partie d'entre elles se composent d'étoiles, et dans la série interminable de systèmes sur systèmes, de firmaments sur firmaments que nous entrevoyons ainsi, l'imagination se trouve abîmée et confondue. D'un autre côté, il est vrai, comme cela semble au moins extrêmement probable, qu'il existe aussi une matière phosphorescente ou lumineuse par elle-même, répandue dans les régions immenses de l'espace, de la même manière qu'un nuage ou un brouillard, revêtant tantôt des formes capricieuses comme les nuages chassés par les vents, et tantôt se concentrant comme une atmosphère cométaire autour de certains astres. Quelle est, serons-nous portés à nous demander, la nature, quelle est la destination de cette matière né-

buleuse? Est-elle absorbée par les étoiles dans le voisinage desquelles elle se trouve, pour les alimenter, par sa condensation, de lumière et de chaleur? Ou bien se résout-elle progressivement en masses, par l'effet de sa propre gravité, pour jeter ainsi les fondements de nouveaux systèmes solaires ou d'étoiles isolées? »

William Herschell était déjà arrivé à cette conclusion. « Si les nébuleuses, dit-il, ne sont, en effet, qu'un amas de matière gazeuse ou plutôt poussiéreuse, incandescente et extrêmement rare et ténue sur les bords, en vertu des lois de l'attraction, cette matière devra finir par se rapprocher de son centre de gravité, s'y condenser de plus en plus, et y former un noyau, qui, continuant à se solidifier, deviendra une étoile véritable, semblable à toutes celles qui sont dans le ciel. Les états divers des nébuleuses observées se rapporteraient d'ailleurs facilement au degré de condensation, auquel elles seraient parvenues. »

Ainsi, grâce aux observations initiatrices des plus illustres astronomes d'Angleterre, on pourra peut-être s'assurer un jour que les étoiles s'engendrent de cette manière, continuellement et sous nos yeux. Il sera beau de constater alors que ce qui était pour nous une nébuleuse diffuse, est devenu petit à petit un noyau scintillant, puis une étoile; que là où il n'y avait que l'obscurité commune de la voûte céleste,

une sphère nouvelle a débuté, s'est établie, et continue comme les autres sa route et ses progrès. Et quelles grandeurs successivement plus imposantes sans doute cette création perpétuelle ajouterait ainsi à la magnificence de la création primitive, bien propres à donner de la puissance de leur souverain Auteur des idées nouvelles aussi.

C'est le monde en progrès. Une théologie antipathique à la raison, car le panthéisme déplaît au sens, a dit Dieu lui-même en progrès. Ce langage est insensé. Mais il est très-vrai que la manifestation de Dieu, la révélation de sa grandeur et l'intelligence de l'homme pour l'infini sont en un progrès constant. Et il ne faudra pas beaucoup de temps, sans doute, au génie de l'homme, pour vérifier l'exactitude d'un grand fait pour constater que de cette poussière lumineuse, de cet éther cosmique, il se forme peu à peu, par voie d'attraction et d'agglomération, de nouvelles étoiles, et qu'il se trouve dans les espaces les plus reculées de nous un foyer de créations permanentes.

Dès ce moment, nous pouvons annoncer aux âges à venir des merveilles sans fin. Car déjà, parmi ces nébuleuses, on en distingue qui sont plus étendues que la voie lactée, et qui offrent par conséquent un ensemble de systèmes planétaires plus considérable que les systèmes du grand disque lenticulaire. Ces systèmes sont-ils les derniers? Pour notre œil et pour nos télescopes, oui ; mais il n'en sera pas de même

pour des instruments plus grands, pour ces porte-vue dont la construction deviendra toujours plus aisée. Et il n'est pas impossible que, d'invention en invention, le génie de l'homme se mette en possession d'une lunette pour laquelle il n'y aura plus d'espace. Ecoutons cet oracle d'Arago : « Jusqu'ici la plus grande lunette achromatique connue n'a que trente-huit centimètres d'ouverture. L'effet de cet instrument paraît devoir être égalé et même surpassé par celui que produiront dans des grandeurs accessibles les télescopes à miroir.

» Déjà avec des grossissements de deux cents fois au plus, les astronomes ont pu mesurer exactement 1093 montagnes de la lune : avec une lunette dont la lumière permettra d'employer un grossissement de six mille fois, les montagnes de notre satellite pourront être vues comme le Mont-Blanc l'est de Genève.

» Avec un télescope dont la lumière n'était guère que le quart de celle que posséderait une lunette d'un mètre d'ouverture, le docteur Robinson a pu récemment inviter les naturalistes à venir en Irlande étudier la constitution physique de notre satellite... L'astronome, muni d'une lunette à très-large ouverture, à grossissement considérable, pourra rendre manifeste ce qui est encore douteux, et apercevoir nettement ce qui est à peine entrevu. » (Arago, *Rapport à la chambre des députés*, 5 février 1845.)

D'ailleurs, à nos télescopes nous faisant défaut

suppléera notre intelligence, instrument puissant encore là où les autres cessent de fonctionner, et qui, dès à présent, dans ses inductions va plus loin que le télescope qui ne voit plus assez clair et l'arithmétique qui ne fournit plus assez de chiffres. Nous avons dit que, dans l'un des systèmes qui dépendent probablement de la voie lactée, dans celui dont la constellation du Cygne est le centre, se trouve une étoile dont le rayon lumineux met dix ans à nous parvenir. La dernière des nébuleuses visibles met vingt-cinq ans à nous envoyer son rayon; et s'il faut le chiffre de 33 trillions et des fractions pour exprimer le voyage d'un rayon qui met dix ans à nous parvenir, on peut dire qu'il n'y a pas de chiffre pour exprimer le trajet que fait un rayon qui voyage pendant vingt-cinq ans, à raison de 340,000 kilomètres par seconde. Quelle est d'ailleurs l'intelligence qui ne s'effraierait de l'idée d'avoir à comprendre un chiffre pareil? C'est ainsi que nos inductions nous autorisent, nous obligent d'admettre dans l'immensité de l'espace, d'une manière toute certaine, une science d'une grandeur qui écrase la raison et vers laquelle cependant elle s'élance hardiment en jetant ses béquilles. En effet, les vues élevées de William Herschell sur la constitution des étoiles ont donné naissance à une astronomie dont le module est l'infini. Là tout est non-seulement plus grand que le système solaire, mais plus grand que notre intelligence. Or, les découvertes qui se succè-

dent depuis un demi-siècle paraissent annoncer une science qui laissera encore celle des Herschell et la nôtre bien loin derrière elle. Mais alors ce ne sera pas l'astronomie seule qui sera une science toute nouvelle: la nouvelle cosmologie amènera nécessairement une nouvelle théologie, c'est-à-dire de plus grandes idées sur Dieu considéré en lui-même et en ses œuvres, et une nouvelle pneumatologie, c'est-à-dire de plus grandes conceptions sur l'infinité des existences intellectuelles et morales semées sur l'immensité des sphères. La découverte de nouveaux faits cosmologiques ne pourra qu'élargir la théorie des lois générales de la nature, et celles-ci, mieux comprises, amèneront nécessairement aussi des vues nouvelles sur leur auteur. Peut-être même les vérités de la religion, tracées directement par la main de Dieu dans ses œuvres, s'y manifesteront-elles un jour à nos sens avec plus de clarté et de majesté encore qu'elles ne parlent à l'esprit dans les textes sacrés, où il a pris pour intermédiaire la main des hommes. Du moins s'il était possible que jamais tous ces textes périssent, nous ne resterions pas pour cela sans témoignage de sa part, et il en serait de même si jamais on venait à nous démontrer l'origine humaine de ces textes.

Des découvertes ultérieures nous apprendront-elles d'une manière précise ce que sont dès à présent, ou ce que seront un jour pour nous les autres systèmes, les plus éloignés surtout? Cela est douteux. Ce qui est

certain, c'est que nous sommes avec eux en rapport assez direct pour qu'ils nous inspirent un intérêt profond. A la vérité, nous ne nous sentons pas encore en contact avec ces corps si distants ; mais dès à présent nous nous savons avec eux des rapports matériels, sans parler des rapports esthétiques et poétiques, ou des rapports philosophiques et religieux. Une induction forcée nous le dit : puisque tout ce que nous voyons de systèmes d'étoiles à la voûte des cieux forme un seul ensemble, et que nous sommes liés à la totalité de l'univers comme dans la même chaîne un chaînon l'est à tous les autres, et puisque le monde physique n'est que le véhicule du monde intellectuel, il y a pour nous dans cette immensité de sphères des perspectives infinies et d'un immense attrait.

Telle est la mystérieuse raison qui pousse l'intelligence d'une façon toujours plus vive dans cette voie de découvertes qui nous mène toujours plus loin et qui nous conduira, sans nul doute, dans le cours des siècles, à des inductions toujours plus vastes et à des théories toujours plus sublimes.

CHAPITRE III.

Les rapports des systèmes. — La matière. — La masse des sphères. — Le mouvement. — L'unité de la substance cosmique.

I. — *Les rapports mathématiques.*

On distingue les rapports qui unissent les diverses parties de l'univers, en rapports mathématiques, rapports physiques et rapports chimiques.

Les rapports mathématiques ne sont que des rapports de quantité, mais ils forment une science très-exacte et très-étendue. Cette science, outre les rapports que nous venons d'indiquer, en embrasse un grand nombre d'autres. Après avoir déterminé la grandeur, les distances et les révolutions des sphères qui composent le système solaire, elle calcule encore quelques-unes des distances, des révolutions et des grandeurs des autres systèmes, systèmes des étoiles fixes, systèmes de la voie lactée, systèmes des nébuleuses. En effet, si les dix ans que met une étoile du Cygne à nous transmettre sa lumière et les vingt-cinq qu'y met la nébuleuse la plus éloignée, nous donnent la mesure de l'espace qui nous sépare de ces globes, on sait

que d'autres phénomènes nous permettent de mesurer aussi la grandeur de certaines sphères. Ainsi le diamètre apparent d'Arcturus nous fournit la donnée que son diamètre réel est onze fois plus grand que celui du soleil (Humboldt, *Cosmos*, I, 153). Là encore il y a précision mathématique, et l'esprit humain trouve dans ce magnifique sujet d'étude la réunion des deux choses qui semblent le plus s'exclure : d'une part, l'exactitude la plus rigoureuse, et, de l'autre, l'impossibilité d'une conception nette, preuve bien frappante de ce fait, que la science la plus lucide a ses voiles et son mystère.

D'ailleurs, l'exactitude s'arrête aux rapports mathématiques, et dès qu'on passe aux rapports physiques on ne se trouve plus que sur le terrain des inductions plus ou moins légitimes, pour ne pas dire des conjectures plus ou moins incertaines. Il est vrai que là aussi il nous est encore donné des notions qui peuvent être proclamées comme des faits ; cependant il n'y a plus là ni la certitude des calculs, ni l'assurance de la foi.

II. — *Les rapports physiques. — La masse. — Le mouvement.*

Les rapports physiques sont les relations ou les effets qui résultent entre les corps cosmiques, en vertu de la distribution de leurs masses et en vertu des lois de leur mouvement.

Ces rapports sont indiqués par les rapports mathématiques ; leur existence et leur jeu se constatent par une série de phénomènes très-observables, et marqués d'un caractère de grandeur qui se mesure aussi peu que la force qui les produit.

On ne conçoit pas mieux le volume des sphères que l'étendue de l'espace où ils apparaissent.

On appelle *masse* la quantité de matière que les globes renferment, et *mouvement*, le déplacement systématique auquel ils sont assujettis.

La masse varie sans doute à l'infini. Celle de la plupart des étoiles doubles est aussi considérable que celle du soleil. La masse d'autres est plus petite ; celle de l'étoile 61 du Cygne, dont nous avons parlé, n'est que la moitié de celle du soleil. Celle de toutes est analogue, mais il s'y présente une variété infinie qui va de la solidité la plus compacte jusqu'à la fluidité la plus transparente. En prenant pour point de départ la terre solide, la comète de 1770 a une masse qui est, selon Laplace, au-dessous de 1/5000 de la masse terrestre. La masse moyenne est au-dessous de 1/100,000.

Il est une série de phénomènes cosmiques qui dépendent de la masse des globes. D'entre ces phénomènes ce sont les perturbations des mouvements, les influences des corps les uns sur les autres, l'alternative du jour et de la nuit, qui sont les plus considérables.

Les plus sensibles de toutes les perturbations, ce sont celles qui ont donné lieu aux calculs de M. Leverrier, desquels a jailli la découverte d'une grande planète.

Parmi les influences les plus faciles à constater et les plus frappantes pour nous, sont celles de la lune, qui amènent les marées sur notre globe.

L'alternative du jour et de la nuit, un des plus grands phénomènes du monde physique, et qui en amène de si considérables dans le monde moral, est l'effet de l'inclinaison sur l'écliptique que les corps célestes affectent dans la pose de leur axe, en raison de leur masse.

La nature de la masse entre naturellement dans les conditions de l'habitabilité, et la variété modifie nécessairement l'organisation des êtres qui peuplent la diversité des sphères, comme elle modifie le mouvement de chacune de celles-ci.

Le mouvement des sphères est universel et continu, mais d'une périodicité, d'une orbicité et d'une rapidité très-variées, outre qu'il est multiple.

D'abord, il est *universel*, et s'il est insensible à la simple vue, il est très-appréciable par voie de comparaison. Il est double et même triple pour un grand nombre de globes ou de satellites. En général il n'est rien d'immobile. On supposait, il est vrai, depuis Aristote, que tout mouvement central a lieu autour d'un premier corps obscur ou lumineux et immobile

lui-même. Mais la science ne saurait encore constater l'existence de ce premier corps, qui serait le mobile, le centre et le foyer de tous les autres mouvements. Ce serait donc prématurément qu'on proclamerait à titre de fait une induction qui est une hypothèse, et de même qu'on a été obligé, par le progrès de l'observation à renoncer au centre, au foyer immobile d'un système solaire, du nôtre, on sera sans doute obligé, par un progrès de plus, de renoncer au foyer, au centre immobile de tous les systèmes. En effet, en considérant la marche variée et rapide des planètes qui gravitent autour du soleil, on a pris celui-ci pour un centre en repos. Or, non-seulement il n'en est rien et le soleil a un mouvement, mais il en a deux : il tourne autour de son axe et gravite dans l'immensité de l'espace avec tout le système qu'il domine. Il est donc à croire, puisque cela est demandé par l'analogie et par la nécessité interne, qu'il n'y a pas non plus de point immobile dans les autres systèmes solaires. Il paraît au contraire que le mouvement est la loi générale de l'univers ; et le mouvement étant la condition de la vie de tout, l'on conçoit qu'aucune de ses parties n'y échappe.

En second lieu, le mouvement est *continu*, si bien qu'une interruption ne s'y conçoit pas et qu'on n'en comprend pas davantage la fin totale que la cessation momentanée. C'est que la continuité semble le résultat d'une force qui vit par elle-même, et qu'elle a lieu

sans secousse mécanique, sans efforts, sans chocs et même sans frottements. Cela est si vrai, que le mouvement de l'univers est moins heurté que le mouvement du corps humain, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de plus doux et de plus régulier. Il est moins vif que ces pulsations de notre sang dont la circulation fut si longtemps un mystère, et il ressemble plutôt à ce développement mystérieux qui caractérise la croissance dans le règne végétal qu'au phénomène de l'ordre animal que nous venons d'en rapprocher.

La *périodicité* est un des caractères les plus mystérieux du mouvement. On appelle périodicité des mouvements, le retour constant des mêmes globes aux mêmes points, aux mêmes époques. La durée de ces cours varie, depuis 87 jours, qui suffisent à l'évolution de Mercure, jusqu'à cinq cents ans, que demandent d'autres corps. Cette durée n'est pas proportionnée au volume de chacun d'eux. En effet, Jupiter, plus gros que la terre qui met vingt-quatre heures à tourner sur elle-même, se meut sur son axe en moins de douze heures, de sorte qu'un observateur, bien placé et bien armé, y fait la revue de tout le ciel en une demi-journée terrestre.

La périodicité des sphères offre une extrême variété dans tous les sens. Non-seulement elle change d'une sphère à l'autre, mais elle se modifie jusque dans la même sphère. La durée des révolutions de Jupiter a diminué; celle des mouvements de Saturne a augmenté.

(Laplace, *Mécanique céleste*, p. 129). Une règle prise dans les distances des corps célestes préside à ce grand jeu, qu'à si juste titre on peut appeler harmonie des sphères.

Les planètes circulent autour de leur centre ou de leur soleil central avec d'autant plus de lenteur qu'elles en sont plus éloignées et que l'action de la masse centrale agit moins despotiquement sur la leur. En revanche, et par suite de la plus grande liberté laissée à chaque sphère en raison de sa distance de leur maître commun, le jeu personnel, pour ainsi dire, le mouvement propre de chaque corps céleste, est d'autant plus rapide qu'il est plus éloigné de son soleil. C'est pour cela que Jupiter, qui est d'ailleurs si énorme, achève en neuf heures sa révolution autour de son axe, et qu'Uranus accomplit lui-même la sienne en dix heures.

Mathématiquement énoncée, la règle des mouvements d'ensemble ou d'évolution des planètes autour de leur centre est celle-ci : les carrés des temps sont comme les cubes de leurs moyennes distances. La même loi règle la course des satellites (Laplace, p. 106 et 135). Mais il y a des inégalités, et tout annonce que, dans le système planétaire, indépendamment de la course qui fait mouvoir les planètes dans les orbes elliptiques autour du soleil, il existe des causes particulières qui troublent leur mouvement et qui altèrent à la longue les éléments de leurs ellipses.

L'*orbicité* du mouvement n'est pas plus à prendre à la lettre que d'autres locutions qui sembleraient indiquer une rotation vraiment circulaire. Aucun orbite connu n'affecte de cercle parfait, et c'est plutôt ellipticité qu'il faudrait dire, puisque c'est l'ovale qui est la figure dominante des orbites ; encore cette figure est tirée à ce point que l'excentricité, c'est-à-dire le point le plus éloigné du soleil ou l'aphélie, est très-considérable.

La *rapidité* du mouvement nous frappe si peu qu'elle a été longtemps ignorée des peuples et contestée quelquefois par les savants. Elle serait surprenante, si ce mouvement se faisait sentir à l'homme comme ceux dont il est affecté d'habitude, car elle est prodigieuse en comparaison de ce que nous voyons tous les jours. Le périmètre tout entier de la terre, qui fait dans vingt-quatre heures son évolution autour du soleil, est de cinq mille quatre cents lieues géographiques, c'est-à-dire que tous ceux qui demeurent sur sa surface font deux cent vingt-cinq lieues à l'heure, sans le moins du monde s'en ressentir ni même s'en apercevoir. Le mouvement du soleil, gravitant dans l'immensité de l'espace, est tel qu'en un seul jour il s'élève, relativement à la soixante-et-unième étoile du Cygne, à huit cent trente-quatre mille lieues géographiques par jour, c'est-à-dire de trente mille cinq cent huit lieues par heure. Cela est tout simplement fabuleux. Mais il est difficile encore de déter-

miner dans ce mouvement ce qui est absolu de ce qui est relatif.

Quant à la *multiplicité* des mouvements, chaque planète en a deux, et il en est qui en ont trois ou quatre. On le sait, la lune qui tourne autour de la terre, tourne avec elle autour du soleil et tourne encore avec le soleil autour d'un point plus ou moins central. Or, si ce n'est pas le point central absolument parlant, et s'il en est un, elle tourne une fois de plus. Elle a de plus sa marche et son mouvement propres, et ce que fait la lune n'est point sans doute extraordinaire sous la voûte des cieux.

III. — *Les rapports chimiques.* — *La matière.* — *La substance cosmique.* — *Son unité.*

La question très-complexe du mouvement, de sa raison dernière et de son origine suprême, de sa continuité, de sa durée générale, est un des plus grands problèmes de la cosmologie. Il tient essentiellement à la théorie des forces et des causes, théorie que nous verrons tout-à-l'heure, et qui nous offre, non pas une solution définitive, mais du moins une solution quelconque. Nous dirons toutefois, dès ce moment, que c'est l'étude des rapports chimiques établis entre les sphères célestes qui devra répandre un jour une lumière plus satisfaisante sur ce problème. Aujourd'hui une étude complète de leur masse ou de la quantité

de matière qu'elles contiennent ne peut pas se faire encore, la connaissance spéciale de la plupart d'entre elles, ou pour mieux dire de toutes, une seule exceptée, étant refusée à notre investigation directe. Toutefois, nous possédons dès à présent une connaissance suffisante de la matière qui forme l'écorce de notre globe, et nous pouvons analyser des fragments de quelques autres ; car il n'est pas à supposer que tous les aérolithes qui nous sont tombés entre les mains viennent de la même sphère. Or, si faibles et si insignifiants que soient ces éléments quand on les compare aux parties inconnues, ils suffisent néanmoins pour ébaucher la science des relations chimiques qui existent entre les deux sphères.

Dès à présent nous sommes conduits, par l'étude de la matière terrestre et par celle des phénomènes qui s'observent dans le système général de l'univers, à cette grande induction, qu'il y a analogie partout, que le monde est un. Si l'on ne peut pas connaître la nature même des corps célestes, du moins peut-on saisir des rapports et des qualités qui consolent l'ignorance où nous demeurons pour le reste. On a été plus ambitieux. On a voulu savoir, non-seulement de quoi se composent les corps que nous avons sous la main sur notre globe, mais encore ceux des autres globes. On a voulu faire dès maintenant l'astrognosie. Toutefois, on n'a pas tardé à voir qu'il valait mieux ajourner cette prétention pour déterminer d'abord bien à fond

tous les éléments des organismes terrestres, au moins leurs éléments irréductibles. Une leçon frappante était donnée. La géognosie confiante avait commencé par admettre quatre éléments. Quand la chimie fut devenue une science sérieuse de folle qu'elle avait été, quand de chercheuse d'or elle se fut faite chercheuse de vérité, elle en eut bientôt constaté plus de cinquante. Là aussi on reconnut que, loin de se simplifier, la science se complique en ce sens que, plus elle fait de progrès, plus elle découvre de faits qui créent des difficultés nouvelles tout en faisant disparaître les anciennes. C'est que l'infini nous est donné partout dans les œuvres de Dieu et que le monde où Dieu nous a mis, il l'a fait pour le progrès indéfini en raison de la destinée qu'il nous y préparait. Mais, plus la science découvrira d'éléments nouveaux ou de corps indécomposables, mieux elle appréciera l'œuvre de Dieu. Plus aussi elle s'ouvrira d'horizons. Derrière chaque mystère qu'elle percera, il se présentera toujours, en place de celui qui s'est un peu dévoilé, non pas un autre mystère seulement, mais cent énigmes plus graves. Et rien ne doit plus flatter l'intelligence qu'une série de problèmes toujours plus hauts à dévoiler. C'est là sa plus belle destinée. Du moins quiconque fait avec amour cette merveilleuse pérégrination du connu à l'inconnu, va, dans l'étude du grand livre de la nature, à la vérité suprême en sage disciple de Dieu. On est au contraire dans le faux et l'on n'en sort pas,

quand on s'imagine à chaque instant qu'on a touché à la solution. On touche à des découvertes sans doute, mais chacune d'elles enfante de nouveaux problèmes dont la solution définitive est indéfiniment ajournée. On tombe dans le faux dès qu'on conçoit la prétention de construire une cosmologie complète, et dans le faux du faux quand on veut y procéder *à priori*, c'est-à-dire au nom de la philosophie plutôt qu'au nom de la chimie et de la géologie.

On le sait, c'est ainsi que la philosophie ancienne a fait de la matière tantôt le chaos et les ténèbres, tantôt la négation ou même le démon.

La matière n'est rien de tout cela. Elle n'est pas le mal, qui est au moral une nature viciée, une intelligence dans l'erreur, une œuvre coupable, un sentiment funeste ou douloureux. Identifiée avec le monde visible, la matière peut devenir un moyen de mal moral, puisqu'on peut en abuser dans la vue d'un sensualisme coupable. Mais en lui-même, le monde sensible, ou la matière dont il est fait, n'a rien de coupable. Quand la religion nous enseigne à fuir le monde, ce n'est pas ce magnifique univers, ce n'est ni la terre ni les cieux, œuvres de Dieu, qu'elle entend : ce sont les mauvais hommes, ce que nous appelons les gens du monde, les enfants perdus du siècle; c'est le monde de Bossuet, ce n'est pas celui de Newton. La matière n'est pas non plus la négation, qui n'est que l'absence d'une réalité. Elle n'est pas les

ténèbres, qui ne sont qu'une absence de lumières; elle n'est pas le chaos, qui n'est qu'un état, qu'une situation, tandis qu'elle est un objet, une chose. Enfin elle n'est pas le démon, ni l'œuvre d'un démon, d'un mauvais Dieu. Ce sont là des idées d'une mythologie tombée. Mieux vaut s'adresser à la philosophie. Elle n'a pas de solution définitive, mais elle nous mène au moins dans le sens du vrai. Seulement il faut abstraire de la philosophie ancienne, dominée par la poésie de la Grèce ou la théologie de l'Orient.

En effet, le trop poétique Platon, qui admet trois principes, Dieu, la matière et les idées éternelles, définit la matière : *ce qui est sans qualité et sans forme en soi, invisible, identique avec l'espace, et medium essentiellement fingible, qui participe à l'existence purement noétique des idées éternelles*. C'est dans ce medium que sont répétées les idées ou les archétypes éternels ; cette répétition constitue l'existence des choses corporelles, et la matière est ainsi la mère et la nourrice de la génération. Singulière idée et singulier langage.

La théorie d'Aristote, souvent mentionnée dans la métaphysique, est plus simple. Elle supprime les idées éternelles et ne conserve que Dieu, ou l'acte pur, et la matière. Mais la matière, qu'elle fait éternelle aussi, n'est pas une chose abstraite et sans forme; au contraire, elle a une forme déterminée qui en exclut toute autre.

Mettre à la tête de l'univers ou du moins recon-

naître comme principe du monde des idées éternelles, une matière éternelle et un Dieu, non pas créateur, mais simple ordonnateur, et à l'égard de la matière non pas un principe, mais un acte pur, c'était réellement continuer la vieille Grèce et sa théologie, le vieil Orient et son dualisme. Et quelle que fût l'autorité de Platon ou d'Aristote, ce dualisme inacceptable, Dieu et une matière aussi éternelle que Dieu, dut disparaître des écoles éclairées par le christianisme, dont la doctrine ne permettait plus de faire de la matière un principe.

Toutefois, le christianisme, en purifiant des doctrines vicieuses dans leur principe, ne professa pas une cosmologie, et les théories émises à partir de son règne n'offrent rien de nouveau. De ces théories les unes sont peu claires, les autres complètement fausses. Dans quelques écoles le mot matière est le simple synonyme de l'ensemble des corps, dans d'autres, l'équivalent d'espace. Un philosophe moderne qui veut ramener la métaphysique aux principes d'Aristote, dit tout simplement : « La *substance, c'est l'espace.* Il ne faut pas donner à l'idée de substance quelque chose de trop solide ; la substance, au contraire, est la réalité la plus subtile ; or, tel est l'espace. A la vérité, le temps est une réalité plus subtile encore, mais il n'est pas l'espace. L'espace, au contraire, est une réalité subsistant par elle-même. » A cette objection, « Que l'espace est infini, et que s'il était la substance,

celle-ci serait infinie, » il répond : « Non, l'espace n'est qu'indéfini ; les corps ne sont que de l'espace transformé, condensé ; mais l'espace est leur substance, la forme universelle. » Mais d'abord cette argumentation n'est pas acceptable, chacun le sent. Ensuite l'opinion qu'elle soutient n'est pas nouvelle, on peut la voir dans Platon, et Descartes l'indique à son tour en disant que « l'espace est l'essence de la matière. » Ce qui séduit dans cette hypothèse, c'est qu'elle met l'espace et la substance dans un rapport semblable à celui où le temps est avec le mouvement.

La philosophie moderne n'a peut-être sur cette question d'autre supériorité que d'être plus sage que celle des anciens temps. Elle ne connaît pas la nature de la matière mieux qu'elle ; seulement elle est plus réservée ; suivant elle l'essence de la matière est *tout entière dans l'étendue*. C'est le mérite de l'école cartésienne d'avoir fait triompher ce point de vue. Mais, pour mieux indiquer les attributs de la matière, il faut ajouter avec Leibnitz la force à l'étendue. Il faut enfin reconnaître avec Kant, que ce qui se montre à nous dans l'expérience, ce n'est pas la matière et ce qu'elle est en soi : c'est le phénomène, qui n'est que phénomène, toute essence étant inaccessible à la science. On le sait, Kant ne va pas jusqu'à douter avec Berkeley, de l'existence même de la matière, ni jusques à distinguer avec Descartes, Locke, Reid et Stewart, des qualités premières et des qualités secon-

des. Et il est réellement plus sage de s'arrêter où il faut, et de considérer provisoirement la matière comme une agrégation de forces produisant les phénomènes de l'univers et y prenant une infinité de formes sensibles.

En effet, c'est là, dans ses apparitions et dans ses qualités sensibles, qu'il nous est donné de l'étudier.

On a cru connaître la matière par les éléments ; on a qualifié d'atome ou de monade celui de ces éléments qu'on a cru le plus simple. Mais, si l'on a pu définir l'atome et la monade, on n'a pas pu les connaître, les saisir. On a dit, sans doute, que la *divisibilité infinie* était le caractère distinctif des corps, et l'*indivisibilité* celui de l'esprit. Mais, d'abord, la divisibilité de la matière, illimitée dans l'hypothèse, est très-limitée dans la réalité ; ensuite, l'indivisibilité de l'esprit n'est qu'un attribut négatif. Or, une négation ne forme pas un véritable attribut.

On a présenté d'autres théories, et de plus séduisantes sur la nature de la matière. La théorie qu'on appelle dynamique, que nous avons déjà fait pressentir et dont le grand mérite, suivant Kant, est d'expliquer les phénomènes sensibles ou les corps, considère le mouvement et la force comme des éléments premiers. Mais quand même le mouvement et la force produiraient les corps, il est certain qu'ils ne les expliqueraient pas. Ce qui fait illusion, à cet égard, c'est le langage reçu et l'opinion toute simple, qu'il

dit quelque chose, qu'il repose sur quelque vérité. Selon ce langage, il y a un monde matériel et un monde spirituel, et l'on aime à croire que le caractère véritable et certain qui distingue le monde matériel est indiqué par son épithète. Mais comme la nature de la matière ou des corps demeure inaccessible à la science, cette confiance est illusoire. Tout ce que la science sait sur la matière ne se rapporte qu'aux attributs de la matière, qu'aux qualités des corps. Encore, quant à ces attributs et à ces qualités, ne parvenons nous à les saisir que dans les effets, et si nous les affirmons avec tant de confiance, c'est que nous voyons les mêmes effets se reproduire sans cesse. L'étude de ces attributs et de ces qualités, si peu qu'elle nous avance dans la connaissance de la matière elle-même, considérée ainsi comme substance cosmique, n'en est pas moins attrayante, ni moins féconde. A la vérité, elle nous semble mener quelquefois à des abstractions plutôt qu'à des réalités. Quand nous disons, par exemple, que la plus apparente et la plus générale de toutes les qualités de la matière est sa permanente mutabilité, on dirait au premier aspect qu'il s'agit d'une pure abstraction. Il n'en est rien; c'est là, au contraire, une découverte profonde constatée par une transformation perpétuelle, illimitée. La cause et le mode du fait sont des mystères de la nature. Mais le fait, l'attribut, la faculté de sa mutabilité permanente est tout ce qu'il y a de plus réel, puis-

qu'elle produit une variété infinie d'existences, à la fois semblables et dissemblables, passant des degrés inférieurs aux degrés supérieurs par des nuances qui se touchent et se confondent, toutes liées entre elles par un enchaînement non interrompu, par une série de naissances et de décadences, de compositions et de décompositions qui se suivent avec une admirable régularité, en vertu de règles dont le code n'existe que pour la pensée, mais qui sont les lois constantes de tous les phénomènes et se tiennent de telle sorte qu'en en formant une seule, elles font de l'univers entier une seule et même chose, le monde ou la nature.

Et, chose étonnante, c'est le fond, ce n'est pas la forme qui change. « Dans tout ce mouvement, dit un naturaliste célèbre, la forme change très-peu. (Flourens, *De la quantité de vie sur le globe*, p. 49.) Dans tout ce qui a vie, la forme est plus persistante que la matière. Ce qu'il y a de plus constant, de plus inaltérable dans la nature, c'est l'empreinte ou le moule de chaque espèce, tant dans les animaux que dans les végétaux ; ce qu'il y a de plus variable et de plus corruptible, c'est la substance qui les compose. »

Il y a là, en apparence, une sorte d'exagération, mais en réalité ce n'est qu'un grand fait savamment développé par Cuvier. « Dans les corps vivants, dit cet observateur si positif, aucune molécule ne reste en place ; toutes entrent et sortent successivement ; la vie

est un tourbillon continuel, dont la diversion, toute compliquée qu'elle est, demeure toujours constante, ainsi que l'espèce des molécules qui y sont entraînées, mais non les molécules elles-mêmes ; au contraire, la matière actuelle du corps vivant n'y sera bientôt plus, et cependant elle est dépositaire de la force qui contraindra la matière future à marcher dans le même sens qu'elle. Ainsi la forme des corps leur est plus essentielle que la matière, puisque celle-ci change sans cesse, tandis que l'autre se conserve. »

Le flux perpétuel des choses, *fluxus omnium rerum*, est un des thèmes favoris de l'antiquité. Il se voit de la manière la plus frappante dans l'homme, et Leibnitz dit avec raison : « Notre corps est dans un flux perpétuel comme une rivière ; des parties s'en enlèvent et en sortent continuellement. » Mais il ne faut rien exagérer, surtout en fait de comparaison, et Voltaire a tort de jouer sur cette idée au point de dire : « Nous sommes réellement et physiquement comme un fleuve dont toutes les eaux coulent dans un flux perpétuel. C'est le même fleuve par son lit, ses rives, sa source, son embouchure, par tout ce qui n'est pas lui, mais changeant à tout moment son eau qui constitue son être, il n'y a *nulle identité*, *nulle mêmeté* pour le fleuve. » Ce qui fait l'homme, au contraire, c'est ce qui reste le même en lui ; ce qui le sauve, c'est son identité.

En suivant les attributs et les caractères de la matière

jusqu'au bout, quelques métaphysiciens ont pensé qu'en elle-même, c'est-à-dire la matière primitive, brute ou morte, n'étant que l'étendue et l'impénétrabilité, ne se trouve nulle part, et ils ont conclu qu'elle n'est qu'une abstraction. Sans doute, ont-ils dit, elle s'offre sous des formes variées à l'infini ; mais on ne la rencontre jamais sans sa forme et ce qui fait sa vie. Elle est bien dans *l'existence primitive de la substance dont les corps sont faits*, mais elle n'est que cette existence, et du moment qu'elle n'a que deux propriétés, l'*étendue* et l'*impénétrabilité*, elle n'est absolument que l'étendue résistante, comme l'espace est l'étendue non résistante.

Mais, en vérité, il nous est non-seulement impossible de la voir en cet état, il nous est encore impossible de la concevoir en cet état et de faire abstraction de toutes ses autres qualités. Elle reste pour nous le sujet de tout ce qu'on y conçoit. Cela revient un peu à ce qu'en dit Aristote, qui l'appelle un être indéterminé, mais cela est la vérité même. Ajoutons que ce qui est le fond de toutes les formes peut très-bien ne se voir et ne se concevoir que d'une manière abstraite, mais ne doit pas être pris à cause de cela pour une simple abstraction, pour une idée, et rien de plus. A la vérité et en résumé, dire la matière un être indéterminé ; ce n'est pas en parler d'une manière bien positive, mais c'est au moins en reconnaître la réalité, et toutes les définitions qu'on en donne ne sont pas aussi

claires. Quand un théologien moderne (Rothe, *Theologische* Ethik) l'appelle *l'antithèse primitive de Dieu ou de l'esprit absolu, et l'ombre qu'il projette*; quand il dit : « que Dieu l'élève au κόσμος par son énergie, et *qu'elle est la mère du sein de qui se dérive, etc.* » ce n'est plus une définition qu'il donne, ce sont des figures aussi difficiles à traduire d'une façon claire et pure que les théories qu'il y joint. En effet, ces théories nous apprennent que la matière est l'*existence des créatures en une série de degrés ; que la matière se fait nature; qu'elle constitue un continuum non interruptum, sine saltu*. Or, cela ne saurait se dire. La matière ne se fait pas plus nature que la nature ne se fait matière. Ce n'est pas la matière qui se fait nature ; ce qui dispose de la nature, c'est l'idée, et non pas l'idée du panthéiste, l'idée inhérente à la matière, mais l'idée distincte de la matière. Ce qui est plus acceptable, c'est cette doctrine du même auteur, que le développement de la nature a deux degrés, l'un élémentaire, où c'est la dissolution qui est prépondérante, l'autre supérieur et où c'est l'organisation qui domine ; que dans la création végétale apparaissent l'organisation et la vie ; que dans la création animale il y a plus que de l'organisme et de la vie, il y a une âme et un commencement d'intelligence, il y a conscience et activité, sous la forme de la sensation et de l'instinct ; que ces instincts, aveugles et coërcitifs, se dessinent comme des désirs.

Ce qui démontre le mieux l'existence réelle de la matière, le fonds commun de tous les changements, la matière de toutes les formes, le ὑποκείμενον de ce célèbre *fluxus omnium rerum*, c'est leur liaison. En effet, dans la nature entière tout est unité; tout n'est pas identité, mais tout est organisme vivant. Il n'y a pas de mort dans l'univers. Des éléments chimiques décomposés se compose le minéral; du minéral décomposé se forme la plante; de la plante décomposée par la voie de la chimie naturelle, par la putréfaction, naît l'animal. Ce où tout naît, change et se modifie, se transforme ou meurt sans cesser de vivre, en un mot ce où tout vit *sine saltu vel hiatu*, qu'on l'appelle matière ou substance, toujours un sous mille figures diverses, n'est pas une abstraction.

La substance ou la matière du monde est inexplorable pour nous, mais l'affinité de toutes les choses observables pour les habitants de notre globe, de toutes les sphères, paraît certaine.

Les mêmes éléments se trouvent-ils dans toutes, le monde entier est-il une seule et même substance?

Comme nous ignorons la *substance* ou l'être qui est le soutien des modes, des qualités et des phénomènes, même sur la fraction de l'univers où nous vivons; comme nous n'y saisissons pas de *substratum* et que, dans l'ignorance du fond de toute chose, nous ne savons pas même ce qui fait le nôtre, l'être qui est nous, nous pouvons peu prétendre à saisir la sub-

stance de l'univers. Quand les Grecs ont dit le monde un être vivant, ζῶον, ils ont fait une allégorie, comme Spinoza en a fait une autre quand, à leur imitation, il l'a dit une seule et même substance, le monde-Dieu. Mais puisque ces fragments détachés d'autres sphères, ces *aérolithes* qui, loin d'être nés dans l'atmosphère ou précipités de la lune, sont venus de globes gravitant dans notre système solaire et sont tombés dans la sphère d'attraction de notre planète, offrent des éléments analogues à ceux de la matière terrestre, ils autorisent cette induction, que tous ceux de notre système sont composés d'éléments analogues. Et puisque d'autres phénomènes, et surtout les faits d'attraction, viennent si éloquemment à l'appui d'une analogie universelle, et semblent attester que l'univers tout entier est lié par ce système, il nous est permis de croire que les mêmes éléments constituent la matière du monde entier. Qu'il y en ait cinquante ou mille, peu importe, ils peuvent tous entrer dans la substance du monde, et celle-ci être une seule et même partout.

En effet, s'il est sage de peu statuer sur la nature de la matière qui, loin de se dévoiler toujours davantage, paraît au contraire vouloir se dérober toujours plus à nos investigations, il est au moins permis de croire qu'elle est homogène dans tout l'univers. Tout y est dominé par le principe de l'affinité, et il y a harmonie dans tout ce que nous y découvrons.

L'affinité y existe là même où elle ne se supposerait pas au premier aspect. Déjà nous connaissons celle des éléments dont se composent les plantes et les minéraux, ces deux classes qui offrent en apparence non-seulement une profonde distinction de forme, mais qui semblent au premier coup-d'œil accuser une différence de matière plus profonde encore et qui offrent en dernière analyse la même substance.

Quand on passe de cet ordre de corps à un autre, on rencontre la même induction à faire dans des régions plus hautes et plus difficiles à étudier. Dès à présent, il est probable, aux yeux de quelques chimistes, que certains éléments qui ne se trouvent chez nous qu'à l'état de gaz à cause du calorique, se rencontrent à l'état solide dans les planètes les plus froides, et qu'on pourrait y observer l'oxygène, l'hydrogène et l'azote comme nous examinons ici le soufre et le phosphore.

Toutefois, ce qui semble le mieux accuser, non plus la liaison de toutes les parties de l'univers, qui est forcée pour la raison, mais la communauté de la matière, qui peut être douteuse, c'est la communauté des plus grands phénomènes que la nature offre à l'intelligence de l'homme. Cette communauté supposant celle des forces qui la produisent, suppose aussi celle du corps où elles résident ; car il est pour le moins évident que la communauté des phénomènes et des forces implique la communauté de la substance.

Or, si ces inductions sont autorisées, nous pouvons hardiment en admettre une autre encore, c'est-à-dire l'intime accord de toutes les sphères.

En effet, encore que la matière ou la substance cosmique soit distribuée d'une manière fort variée, que la masse des sphères soit très-inégale, et que chacune d'elles ait sa mission spéciale, il y a cependant accord général entre toutes, harmonie réelle entre leurs missions diverses, et, en fin de compte, unité de mission dans le jeu de leur magnifique ensemble.

CHAPITRE IV.

Les phénomènes et les forces.

I. — *Définition. — Phénomènes, apparitions et faits. — Apparence et Réalité.*

En cosmologie, on appelle phénomènes, non pas les simples apparences, mais les faits réels, les faits constatés dans le sein des apparences. Les phénomènes ne sont donc pas à confondre avec les illusions ni même avec les opinions ; ce sont des faits qui font leur apparition, et les apparitions révèlent par conséquent l'existence de réalités. Ces réalités peuvent être appréciées de façons très-diverses et donner lieu à des inductions erronées, à des théories fausses, à des rectifications défectueuses encore et à des théories meilleures, mais imparfaites aussi ; et toutefois nos erreurs ne sauraient réduire les phénomènes de la nature à de vaines apparences.

Les apparences, loin d'offrir les réalités, en éloignent tous ceux qui s'y arrêtent ; mais elles peuvent y conduire ceux qui, au nom de la science, s'appliquent à chercher ce qu'il y a au-delà et au fond. Pour avoir

la preuve de cela on n'a qu'à prendre ce qui s'offre à première vue dans les mouvements du système planétaire ou ce qu'on admettait d'abord sur les apparences de ces mouvements, et l'on n'a qu'à y joindre ce qu'on disait de la forme des corps célestes d'après ces mêmes apparences.

En effet, d'après les théories qui ont régné longtemps au nom de ces apparences, il y aurait absence de mouvement dans la plupart des sphères, et mouvement contraire aux lois de la nature dans notre système solaire. Le soleil, qui est une masse énorme en comparaison de la terre, serait le satellite de celle-ci et roulerait son immense ampleur autour du modeste volume de la terre. D'après les apparences encore il y aurait peu de différences entre les différents corps célestes ; ils auraient même forme, même lumière, même couleur, même demeure ; cette demeure commune serait le firmament azuré ou la voûte des cieux, qui serait bien une voûte réelle. Or, certes ces apparences ne sont pas des phénomènes, et en réalité il n'y a rien de tout cela dans les faits réels qui se manifestent, puisqu'ils ont amené des théories toutes différentes. D'abord il n'y a pas de voûte ; puis il n'y a pas de demeure, de ciel. Ensuite, l'azur du ciel n'existe pas, si ce n'est dans nos yeux. Enfin, les globes, au lieu de rester à point fixe, gravitent tous dans l'espace, chacun en son orbite. L'univers, loin d'être réduit à l'uniformité, étale réellement une éton-

nante variété quant à la forme et à la lumière. Les sphères célestes, au lieu de se ressembler, ont chacune sa grandeur ou ses dimensions propres, et se trouvent toutes à d'autres distances que celles qui étaient admises sur les apparences. Sans doute les sphères ont certaines analogies. La configuration générale de ces corps est celle d'une sphère aplatie, à surface ondulée, motivée par leur mouvement rotatoire. Mais ce n'est que très en gros et en général que cette forme leur est commune, et dans le détail les accidents d'ondulations, d'abaissement et d'élévation diffèrent à l'infini : tels les hommes se ressemblent aussi, et cependant au moral comme au physique les nuances les varient à l'infini. Ici comme partout, la mission de la science est de chercher les faits réels.

II. — *Faits internes et externes, particuliers et généraux.*

Les faits se distinguent en faits d'intérieur et en faits de surface. Toutefois, ils sont les uns avec les autres en connexion si intime que les uns sont la suite des autres, et tous sont à ce point engagés dans tous qu'ils ne peuvent se séparer qu'en théorie. Le magnétisme et l'électricité terrestres, par exemple, qui se manifestent sur toute la sphère et dont on peut qualifier les phénomènes de faits de surface, puisqu'ils se déploient au dehors et jusque dans l'at-

mosphère; — le magnétisme et l'électricité, disons-nous, sont à la fois des faits qui se tiennent étroitement et des faits externes, effets de faits internes.

Et de même qu'il y a continuité ou connexion et affinité dans les phénomènes internes et dans les phénomènes externes de la terre, il y a connexion et affinité entre ces faits et ceux des autres sphères.

On peut objecter, quant aux faits internes, que l'intérieur des globes est inabordable à l'investigation et qu'il ne saurait pas en être question au nom de la science. Mais si le sein de la terre est fermé à nos sens, il ne l'est pas à nos inductions. Il est très-vrai que celles-ci, quand elles tiennent à demeurer légitimes, ne vont pas trop loin, et elles ont raison, puisque le seul intérieur qui leur sert de base, celui de la terre, notre point de départ pour toutes, n'est connu qu'à une certaine profondeur ; mais elles peuvent aller hardiment à distance sans craindre d'aller trop loin. Il ne s'agit que de se donner toujours pour ce qu'elles sont, des inductions. Et en effet, il n'y a pas autre chose à asseoir sur les phénomènes observables de l'intérieur de notre globe. A la vérité, il nous offre les mêmes substances dans ses couches diverses, mais nous ignorons s'il en est encore ainsi en son centre. Tout ce que nous en savons, c'est que la chaleur y va croissant. Nous en inférons que le cœur de la terre est à l'état de fusion, et cette opinion nous est chère, puisqu'elle explique quelques phénomènes.

Elle nous dit, par exemple, comment il se fait, quand il y a ébranlement dans l'enveloppe, celle-ci se fend et s'ouvre pour donner jour aux éruptions de la lave. Notre induction sur un feu central, sur un océan de lave ou du moins sur un intérieur en incadescence et en ébullition, est donc très-probable, et un puissant foyer au cœur de notre globe semble bien propre à rendre raison de quelques-uns des plus imposants phénomènes. Ce foyer serait la cause toute simple du magnétisme qui anime la terre, de l'attraction qu'elle exerce, de la fécondité qui la distingue, du dégagement de chaleur et de lumière qui se fait par les vibrations de son mouvement combinées avec celles du mouvement solaire. Mais, si probable que soit cette induction, c'est tout au plus une hypothèse suffisamment motivée pour n'avoir plus l'air d'en être une.

On fait cependant, sur ce fonds, d'autres inductions à l'égard des autres globes, et avec une certaine confiance encore, sachant bien ce qu'on fait. En effet, on sait que la masse des corps diffère beaucoup d'une sphère à l'autre, offrant tous les degrés possibles entre la solidité terrestre et la fluidité cométaire, et cette différence ne laisse pas que de jeter un peu d'embarras dans nos théories conjecturales;mais tant que ces théories, essentiellement conjecturales, sont présentées d'une manière raisonnable, loin d'arrêter les progrès de la science, elles les aident et on s'y laisse aller avec plaisir. Il est sage, sans doute, de

se défier de toutes nos conjectures sur leur état interne. Mais il serait aussi absurde de prétendre les interdire absolument au génie de l'homme que de vouloir lui défendre de peupler la surface des globes d'êtres intellectuels et moraux offrant avec nous une véritable et essentielle analogie.

Pour ce qui est de la surface, certains globes présentent manifestement des analogies avec la surface de la terre, des ondulations et des accidents de terrain. La lune, par exemple, offre à nos télescopes des montagnes circulaires, des cratères, des crises volcaniques. On a cru y reconnaître aussi des neiges, des lacs, des eaux ou des mers ; on s'est cru sur le point de distinguer des ouvrages semblables à ceux de la main de l'homme. Mais il n'y a dans tout cela aucune certitude, aucun fait pour la science sérieuse.

L'état physique de Mars et de Vénus est aussi très-analogue à celui de la terre. On croit également distinguer sur Mars des masses de neige; et l'on se persuade que Vénus offre réellement des montagnes très-élevées. Il faut en convenir, la raison l'admet plus facilement qu'elle n'y concevrait l'absence de tout accident de terrain, de toute ondulation ou de toute élévation un peu considérable.

Quant au soleil, il s'y voit des taches et des bandes qui autorisent toutes sortes de conjectures sur son état physique. Mais dans l'état actuel de nos moyens et de nos instruments d'observation il n'y a pas d'in-

ductions positives à en tirer. Même en employant des télescopes qui grossiraient mille fois, nous ne verrions pas encore mieux sur le soleil que nous ne voyons sur la terre à la distance de cinquante lieues géographiques.

Dans l'espace qui entoure le globe terrestre jusqu'à une certaine limite s'offrent trois phénomènes très-positifs et très-considérables : une atmosphère plus ou moins fluide et plus ou moins nébuleuse, un courant purement magnétique ou électrique, et une auréole de lumière et de chaleur plus ou moins intense.

Ces trois phénomènes, qui se passent dans un quatrième dont nous parlerons tout-à-l'heure, paraissent communs à beaucoup de sphères, et deux au moins d'entre eux, si ce n'est tous les trois, les lient toutes entre elles.

L'atmosphère de la terre est une immense couche d'un fluide élastique ou d'un gaz appelé air atmosphérique, mélange d'oxygène, d'azote, d'acide carbonique, de vapeur d'eau et d'autres éléments moins connus. Cette couche est un vaste laboratoire où la nature exécute des combinaisons toujours nouvelles ; où il arrive sans cesse des corps terrestres, des produits volatilisés, qui font d'elle un composé de vapeurs minérales, de molécules végétales et animales.

Quel qu'il soit, ce mélange a un poids tellement considérable qu'il en est insaisissable pour l'intelli-

gence. Il est de cinq quintillions de kilogrammes, et il faut seize chiffres pour l'exprimer, ce qui dépasse de beaucoup la faculté d'une conception tant soit peu nette. Mais à la seule vue de ce chiffre on entrevoit les prodigieux effets que doit amener cette couche mise en mouvement. Or, elle est constamment agitée et ébranlée dans divers sens, et ne quitttant jamais le globe terrestre, elle l'enveloppe dans un enchaînement perpétuel de phénomènes qui tous se font sentir profondément, soit que nous les observions, soit qu'ils passent inaperçus.

On admet, avec toutes sortes de probabilités, que les autres sphères sont liées au moyen de couches d'air analogues à celle du globe terrestre. Si cela est, ces atmosphères, selon la loi constante de tout, doivent offrir, elles aussi, la variété dans l'unité. La lune doit avoir une atmosphère très-rare et par conséquent point de nuages, point de pluie. Celle de Mercure doit être très-épaisse. L'est-elle trop pour être habitable par des êtres organisés comme nous ? Ou bien est-elle modifiée par la matière de la planète de manière à regagner en respirabilité ce qu'elle perdrait en rareté ? Modifie-t-elle la lumière et la chaleur de manière à rendre le séjour de la planète possible à des êtres un peu faits comme nous? Une modification qui tempère la rareté de l'une et l'intensité de l'autre nous paraît nécessaire quand nous songeons à nous, à l'organisation de notre œil et à la tempéra-

ture que supporte notre sang ; car Mercure voyant le soleil sept fois plus grand que nous, un être dans nos conditions en serait ébloui et brûlé.

L'atmosphère de Mars teint la lumière d'une couleur rougeâtre. Jupiter paraît avoir une atmosphère changeante ; on y voit de larges bandes ou des zones très-sensibles, ici des taches, là des jours. Il est difficile d'apprécier l'enveloppe aérienne des planètes plus éloignées ou plus petites. Mais toutes, même Pallas et Cérès, offrent, d'après l'ensemble des observations faites, au moins des apparences d'atmosphères.

Le soleil, corps obscur en lui-même, a deux atmosphères, l'une immédiate, plus épaisse et sans lumière ; l'autre plus légère et lumineuse, et qu'on appelle la photosphère. A sa surface, il y a peut-être plus de chaleur qu'à celle de la terre. Mais cela ne peut s'affirmer qu'à titre de conjecture. Seulement on peut dire que l'atmosphère protégerait ses habitants contre la photosphère, s'il y en a, et s'ils sont organisés comme nous : deux suppositions dont la séparation est de rigueur, puisque la première est ce qu'il y a de plus probable, et la seconde, ce qu'il y a de plus improbable.

Le second des trois phénomènes observés dans l'espace qui entoure la terre, le magnétisme ou le courant magnétique est un fait simple, mais très-important ; il semble même pénétrer notre globe tout en-

tier, en émaner et en rayonner en tous sens, car la terre est à considérer comme un grand aimant.

On sait l'action que ce phénomène exerce sur l'aiguille aimantée. Mais cette action tient-elle à des courants électriques qui viennent du cœur même de la terre? Ou bien l'électricité que les vapeurs de l'eau jettent dans l'atmosphère se borne-t-elle principalement à celle-ci, et le cœur de la terre est-il l'aimant ou le foyer de la puissance magnétique par excellence? Les mines d'aimant ou de fer qui se trouvent à sa surface attestent-elles que l'aimant est une condition, une qualité inhérente à la nature de la terre prise soit en son sein, soit en son écorce?

Voilà des problèmes qui ne sont pas encore résolus et qui ne le seront peut-être jamais. « Il n'est plus permis, dit Euler, d'expliquer le magnétisme terrestre par l'existence des gîtes de fer magnétique. Selon toute apparence, des courants électriques engendrés par les inégalités de température des couches superficielles du globe, sont la cause de tous les phénomènes du magnétisme terrestre et de l'aimantation permanente de certains minerais que la terre renferme dans son sein. » (Lettres, t. II, page 257.) Mais le grand physicien ne donne cette hypothèse que pour ce qu'elle est.

Le magnétisme terrestre s'étend sur toute la surface du globe et passe dans l'atmosphère. Or celle-ci, s'élève au moins à une hauteur de 70,000 mètres ou

seize lieues. Le phénomène magnétique est ainsi engagé dans le phénomène atmosphérique, et il attire à la terre avec une telle puissance qu'un corps qui fait quinze pieds de chute dans une seconde, en fait, d'après la loi découverte depuis Galilée, 3×15 dans la deuxième, 5×15 dans la troisième, et ainsi de suite.

A mesure qu'on s'éloigne de la terre, le fait s'affaiblit en raison du carré des distances. S'il n'en était pas ainsi, la terre exercerait une telle puissance qu'elle attirerait sur elle la lune au point de la coller à sa surface, ce que Newton a déjà fait remarquer avec toute l'autorité de sa science et de son génie. (V. *Principia philosophiæ naturalis*.)

Combiné avec le magnétisme des autres corps célestes, avec celui de notre soleil et avec celui des autres systèmes solaires, le magnétisme terrestre explique un grand fait, la gravitation, qui explique à son tour tout le mouvement de l'univers, ou toute la mécanique céleste, pour parler un langage un peu figuré.

Le troisième phénomène observable dans l'espace qui entoure la terre, c'est la lumière qui la met en rapport avec les autres globes célestes, et qui lie en un seul tout les diverses, les inumérables parties de l'univers.

Qu'elle est autre chose que l'atmosphère, que le magnétisme, que l'électricité, on n'en doute pas; qu'elle en diffère non-seulement au fond, mais encore

comme phénomène, qu'elle en diffère aussi comme force, cela paraît bien établi. On pourrait la confondre avec l'électricité, mais l'électricité brille et agite, la lumière éclaire et échauffe sans commotion. Il n'y a donc pas identité entre les deux faits.

Y a-t-il universalité dans le dernier des deux? Sans nul doute. Ce phénomène s'observe mieux dans l'espace qui nous enveloppe le plus directement, mais il n'y est pas concentré. Loin de là, il est commun à toutes les sphères et appartient à tout l'univers, sans être particulier à aucune de ses fractions, sans permettre à aucune d'elles de se dire ni son berceau, ni sa tombe, ni sa patrie.

D'où vient la lumière?

On a pu dire successivement : du soleil, des étoiles, de la lune, de la terre. On a pu dire tout cela, tant qu'on n'a eu en vue que notre système solaire; mais on doit renoncer désormais à toutes ces théories exclusives et reconnaître que la lumière n'est le privilége d'aucun des globes indiqués, qui en eux-mêmes sont des corps obscurs; qu'elle n'est celui d'aucun autre ; qu'elle est le bien commun de tous.

Est-elle l'effet des ondulations qu'engendre la gravitation dans l'éther? Sort-elle de ces vibrations comme sort le son des vibrations de l'air?

En l'état actuel cela peut être l'opinion la plus acceptable, mais on ne doit pas la proclamer le mot suprême de la nature interprétée.

Ce qui est certain, c'est que la lumière unit tous les globes en les pénétrant tous comme le phénomène de l'attraction ; qu'elle agit d'une manière analogue ; que ses communications sont d'une rapidité si prodigieuse qu'on ne les sent pas ; que cette rapidité ne le cède qu'à celle de l'électricité, qui est la lumière dans la lumière, et dont la circulation est plus rapide encore que celle de la lumière simple.

La lumière offre des nuances comme tout en offre, nuances de couleur, nuances de chaleur. Car elle se colore et elle s'échauffe. Ses couleurs varient du bleu au rouge, au blanc, au verdâtre, selon l'atmosphère de chaque globe, médium qui la modifie ou la colore au point qu'il est impossible de dire quelle est sa couleur pure ou primordiale. Ainsi, selon les atmosphères, elle est blanche dans Mercure, rougeâtre dans Mars, jaunâtre dans Jupiter, blanchâtre dans Saturne. Elle n'est plus qu'une pâle lueur dans Uranus, les vibrations produites par le soleil étant plus faibles à mesure que les distances sont plus grandes.

Les nuances de la chaleur tiennent sans doute à celles de la couleur. Les vibrations s'affaiblissent en raison des distances. On conçoit que Jupiter, qui ne reçoit plus du soleil que $\frac{1}{2}$ de la lumière qu'en reçoit la terre, offre une autre couleur et un autre degré de chaleur, et que Saturne, qui n'obtient plus que $\frac{1}{91}$ présente d'autres nuances encore, soit de couleur, soit de chaleur. Mais quelle est la compensation

apportée à l'affaiblissement né de la distance par l'accélération des mouvements propres, des rotations de chaque planète autour de son axe, favorisées par leur éloignement du soleil central? Les vibrations du mouvement propre étant d'autant plus rapides que les sphères sont plus éloignées de ce soleil, il en résulte nécessairement une compensation très-sensible. Mais quelle est-elle au juste? Nul physicien n'oserait entreprendre de la déterminer, pas plus que le degré d'influence que l'intervention de l'électricité des corps célestes peut exercer sur les mêmes nuances, soit de couleur, soit de chaleur.

Les trois grands phénomènes observables dans l'entourage de la terre sont communs à l'univers tout entier, par cela aussi qu'ils se passent dans un quatrième qu'on appelle l'éther.

L'éther est un fluide aérien qui échappe encore à toute analyse, mais dont l'existence n'est pas douteuse. Il pénètre la nature tout entière et remplit l'immensité de l'espace. On a pensé qu'il pourrait bien être cet inconnu qu'on appelle la matière primitive. Cela est possible; mais pour la science ce n'est encore qu'une hypothèse. Ce qui est certain, c'est que l'éther est le lien commun de toutes les sphères du monde, et puisque les trois phénomènes précédents, le magnétisme, l'électricité et la lumière ont lieu dans son sein, on voit une fois de plus, dans ce grand fait, que les phénomènes de la nature offrent

toujours l'analogie dans la variété; que tout s'y tient, et que malgré le *fluxus omnium rerum*, il règne une règle suprême, un ordre uniforme dans des diversités infinies. Grâce à la correspondance des effets et des causes et à l'affinité de toutes les parties; grâce à l'unité de la pensée créatrice et ordonnatrice, il y a non-seulement unité dans la variété, mais une expression figurée empruntée à l'art musical a pu être appliquée avec raison, par Pythagore, aux rapports des sphères.

A l'harmonie des rapports de tous les corps célestes se joint celle des rapports de tous les êtres, de tous les objets, de toutes les existences qui se trouvent sur leur surface. Si nous prenons, ici encore, pour point de départ de nos inductions les faits qu'offre sur notre globe ce qu'on appelait autrefois les trois règnes de la nature, nous y trouvons ce que nous pouvons sans nulle hésitation appliquer à toutes les fractions de l'univers, une harmonie de couleurs et de formes dont les nuances riches et éclatantes, sans être jamais heurtées ni bigarrées, sont empreintes au contraire de toute la grâce des transitions motivées e de toute la majesté de l'ensemble, de toute la beauté des détails propres à révéler une main divine. C'est à cette brillante triade, beauté, harmonie et régularité, que l'antiquité grecque donnait le nom de κόσμος désignation sublime, dont la traduction successive s'est affaiblie dans toutes les langues, quoique le

monde se soit lui-même embelli évidemment dans le cours des siècles.

III. — *L'unité dans la variété des formes et des phénomènes.*

Cette première série de phénomènes, qui se rattachent à la terre mais se présentent d'une manière analogue sur les différents globes en les liant tous entre eux, prouverait l'inhabitabilité de plusieurs planètes par des êtres organisés comme ceux de la terre. Mais d'abord ce point de vue, en quelque sorte personnel, doit être entièrement écarté ici. En second lieu, de ce qu'il se trouve certaines analogies entre tous les globes, on peut bien inférer qu'il doit y en avoir aussi entre leurs habitants, s'ils en ont; mais, des différences qui se montrent si frappantes entre les divers corps célestes, on doit inférer aussi des différences analogues entre ces habitants.

Toutefois, c'est à l'étude d'une autre série de choses, abstraction faite de nous et de ce qui peut nous ressembler dans l'univers, qu'il convient de s'attacher maintenant en quittant l'espace qui entoure la terre et en nous arrêtant à sa surface même.

En effet, il s'y présente une variété infinie de corps, objets ou êtres, qui offrent une telle variété de formes que la science est portée au premier moment à y supposer des différences fondamentales, et de proclamer

non seulement le principe de la non-identité, qui est juste, mais celui de l'*inidentité* absolue, qui ne l'est pas.

Loin de là. Cette multitude d'existences qu'on distinguait autrefois en trois classes appelées les trois règnes de la nature, ne se divise déjà plus qu'en deux catégories. La première est celle des êtres organiques, qui offre le phénomène de la vie à trois degrés ; la seconde, est celle des êtres inorganiques, qui n'offre que les phénomènes de la forme et de la puissance, sans celui de la vie. Mais à chaque instant déjà on se heurte contre des existences qui semblent former des transitions entre les deux classes et effacer la ligne de démarcation qui les sépare.

En effet, les deux catégories encore maintenues renferment l'une et l'autre de nombreuses subdivisions, mais les familles, les ordres, les genres, les classes, les espèces s'y touchent. Et quoi que fasse la science pour classer et pour établir des caractères nettement tranchés entre les diverses classes, la nature lui montre partout qu'elle se plaît à confondre les nuances et que si ses œuvres sont d'une variété infinie, elles forment un tout harmonieux. Plus on fait de découvertes, plus on trouve d'existences qui ne sont que des nuances ou des transitions, et déjà l'on voit entre les deux grandes catégories des analogies telles qu'elles semblent tout fondre en une seule. Il est certain que les substances dont se composent les êtres organiques et les sub-

stances minérales ont les mêmes élements. Il résulte du travail de M. Ehrenberg sur les infusoires, qu'un kilogramme de craie des montagnes du Harz se compose d'au moins quarante millions de ces animalcules. On parle de démarcations absolues, on dit le minéral privé de vie : cela n'est vrai qu'en ce sens, qu'il ne peut se reproduire comme les autres corps, et que, pour se reproduire, il faut qu'il se décompose. Mais en revanche, il est si plein de force qu'il y a action et réaction continuelles en son sein, et que la destruction d'un corps amène la formation d'un autre. Le minéral est même doué d'une puissance plus forte que la plante et l'animal, et si la vie n'était que de la puissance, le minéral aurait la vie : il a la puissance magnétique, la puissance électrique, la chaleur, la lumière, c'est-à-dire qu'il a les plus grandes forces et les plus merveilleux agents de la nature. Gardons-nous de toute exagération ; mais constatons bien que les êtres organiques n'ont des forces analogues qu'à un degré moindre. Le magnétisme minéral ou tellurique est immense ; le magnétisme animal est si faible ou si difficile à constater, qu'il est encore contesté quelquefois ; le magnétisme végétal est à peine sensible. Sans doute, il y a dans le minéral infériorité quant à la vie ; mais la puissance créatrice est dans la nature entière ; l'absence totale de forces, ce qui serait la mort, n'existe dans aucun de ses êtres. On le sait, les phénomènes de décomposition, de corrup-

tion, de désunion ou d'altération, auxquels nous appliquons le mot de mort, ne sont que des transitions d'une forme à une autre. Ce sont même des transitions opérées au moyen de crises profondes, et toute crise atteste des forces proportionnées à son importance.

IV. — *Les forces, particulières et générales. La force centrale.*

On appelle forces ou puissances de la nature les causes et les moyens d'action qui produisent les phénomènes; mais il est impossible d'arriver à la connaissance réelle de ces moyens, de saisir une cause en elle-même, de surprendre une force dans son essence ou sa nature. On ne les étudie que dans les phénomènes où elles se montrent, on pourrait presque dire où elles se cachent.

La première et la dernière question qui se présente à leur sujet est celle de leur unité ou de leur multiplicité. Y a-t-il une seule force sous une infinité de formes ou une infinité de forces prenant chacune la sienne?

La communauté des phénomènes semble avoir pour conséquence nécessaire la communauté des forces. En effet, si les mêmes forces, si modifiées qu'elles soient selon la différence des sphères, n'étaient point répandues dans la nature entière, il ne saurait y avoir communauté de phénomènes. L'analogie des uns

de la puissance ou de la faculté qui produit les deux phénomènes, nous ne voyons rien. Si donc, ne connaissant les forces que par les phénomènes, nous affirmons néanmoins qu'il y en a, c'est que la raison nous oblige d'admettre des causes correspondantes aux effets; mais, bien entendu, nous n'affirmons leur existence qu'à titre de vérité nécessaire, comme nous faisons pour les forces ou les facultés du monde moral.

On classe les forces en particulières, en générales et en universelles, répondant aux phénomènes particuliers, généraux et universels. Toutefois, la nature formant un ensemble dont toutes les parties s'enchaînent, il ne saurait y avoir de phénomène isolé, ni par conséquent de force particulière, subsistant par elle-même, détachée de toutes les autres. S'il y en a qu'on peut distinguer par des caractères qui leur sont propres, il n'y en a pas qui ne tiennent à d'autres. Il n'y a donc que des puissances générales, ou plutôt il n'y a qu'une puissance générale.

Pour la science qui vit de distinctions, les phénomènes particuliers sont les produits de forces particulières, (par exemple le phénomène de la chaleur est l'effet d'une force spéciale qu'on appelle calorique :) les phénomènes généraux sont les produits de forces générales ; (le phénomène de la lumière est l'effet d'une force générale appelée lumière ;) et les phénomènes universels sont les produits de forces universelles, (le mouvement est l'effet d'une force qu'on

appelle la cause motrice). Mais ces distinctions ne sont pas dans la nature, et il est des forces appelées particulières qui sont réellement universelles. La force d'attraction, par exemple, qui est aussi la force de gravitation, embrasse celles de cohésion, d'adhésion et d'inhérence. Cette force est dite spéciale, et cependant elle lie tous les corps de l'univers ; elle est donc générale ; elle est même *universelle*. A la vérité, on peut la séparer de celle des fluides incoërcibles, qui sont le calorique, la lumière et l'électricité ; mais ces deux classes de forces se tiennent par le magnétisme, puisque le calorique tient à la lumière, et que celle-ci tient à l'électricité, qui tient à son tour au magnétisme.

Voilà donc une force spéciale qui est générale, universelle, tenant à plusieurs autres, spéciales, générales et universelles aussi. Et ce n'est pas tout. Déjà nous pouvons poursuivre cet enchaînement jusqu'à la force la plus centrale, le principe de la vie.

En effet, le magnétisme se lie au galvanisme, qui n'est pas sans doute la cause de la vie ou la force vitale, mais qui y tient au moins, puisqu'il produit des phénomènes semblables à la vie, des excitations et des convulsions. Communiquée à des corps récemment frappés de mort, l'électricité leur rend des mouvements analogues à ceux de la vie ; et les strangulés, s'ils sont galvanisés, se redressent, marchent et ont l'air de se réveiller d'un songe. Le galvanisme tient

donc intimement à la force vitale, qui est la force universelle par excellence, et il y a si bien liaison, système général de forces, qu'il n'y a peut-être que des forces générales, ou qu'une force universelle. Puisque la lumière, la chaleur, le magnétisme, l'électricité, le galvanisme aboutissent à la force vitale elle-même, à la force la plus générale, à la force universelle ou centrale, la conséquence paraît exacte. D'ailleurs s'il n'y a qu'une seule matière, qu'une seule substance cosmique, qu'une seule nature, il ne saurait y avoir qu'une seule force, de quelque manière qu'on la dénomme, force universelle, force motrice ou force vitale, ou de quelque manière qu'on la subdivise dans l'immense variété qu'offre son jeu.

Les phénomènes étant d'une variété, d'une multiplicité indéfinie, et distincts malgré leurs caractères d'uniformité, les uns exigeant une puissance qui dépasse toute conception, par exemple, le mouvement des mondes, les autres n'ayant besoin que d'un degré d'impulsion à peine sensible pour l'homme, on conçoit que la force universelle se manifeste sous une infinité de formes, qu'elle soit à la fois puissance cosmique et simple *propriété* d'un corps, et qu'elle enfante des puissances secondaires qui se modifient indéfiniment pour constituer toutes les qualités des corps. Mais toujours et à travers la variété des phénomènes et la variété des forces, on reconnaît l'unité de ces dernières. Et peu importe que la force centrale con-

tienne en elle la possibilité de tous les produits de la nature, ou que ceux-ci soient autant de transformations accomplies dans la substance primitive au nom de forces secondaires émanées de la force universelle, l'unité de l'agent est sauve. Elle est d'autant plus sensible que les procédés de la nature sont plus évidemment empreints du même cachet, et qu'elles vont plus sûrement au même but, celui de manifester le parfait et l'infini sous des formes finies et de plus en plus parfaites.

Le changement des formes est réel. Dès que la matière change, elles changent aussi. Or, la matière change sans cesse par l'action même des forces, ce qui démontre que les formes tiennent elles-mêmes aux forces.

Quant aux formes, si diverses qu'elles soient, toutes les variétés se réduisent en dernière analyse à trois : La solidité ou la prépondérance de la contraction ; la gazéité ou la prépondérance de l'expansion ; la fluidité, l'équilibre des deux forces. Mais s'il y a prépondérance de l'une des deux forces, il n'y a pas anéantissement de l'une par l'autre, et grâce à la conservation de toutes deux, la nature peut toujours passer d'une forme à une autre, de la gazéité à la fluidité, de la fluidité à la solidité, et *vice versâ*.

Ce jeu est-il illimité et la puissance des forces ou de la force centrale, puisqu'il n'y en a qu'une, est-elle suprême? Ces deux questions sont également difficiles à résoudre.

Et d'abord, nul physicien ne saurait affirmer que le jeu des forces de l'univers est limité, soit quant au temps, soit quant à l'espace, et nul métaphysicien ne saurait le concevoir illimité, à moins de confondre la force centrale avec l'Être suprême.

On arrive encore au même point en débattant la deuxième question, à savoir si la force universelle est une puissance suprême. Car c'est là demander en d'autres termes si c'est la force centrale seule, qui, dans le cours des temps et pendant des milliers d'années a successivement mené la matière primitive par toute cette variété de formes et de propriétés que la science constate aujourd'hui. C'est demander si c'est elle seule qui a formé, de la substance primitive, tous les autres corps ; si c'est elle qui a tout fait ; si elle l'a fait d'elle-même et en son nom, ou bien en qualité d'agent et au service d'un autre.

On voit que c'est là, non-seulement la question de la création, mais celle du Créateur, celle du principe absolu et suprême, question étrangère à la physique, et qui dépasse de beaucoup la métaphysique, si compétente que soit celle-ci pour s'en occuper. La spéculation idéaliste, qui a pris une si grande place dans la philosophie moderne, s'en est beaucoup occupée. Elle n'a pas résolu le problème, il s'en faut ; et quant au jeu des forces et des phénomènes cosmiques, elle l'a résumé dans des formules vagues et trop générales pour répandre sur cette matière un jour véritable. Schelling

appelle tour à tour les deux termes du jeu, liberté et nécessité, l'idéal et le réel, et Hegel les nomme l'être et le néant, la position et la négation, l'infini et le fini. Pour l'un et l'autre, l'identité absolue est l'unité primordiale des deux termes ou des deux puissances. L'espace et le temps sont la réalisation primitive de la force cosmique, mais cette réalisation constitue un état second, un phénomène que la puissance ou la réalité du temps et de l'espace s'est donné ; puis le temps et l'espace sont, sous deux mots différents, une seule et même expression, faible l'une et l'autre, de la réalité primitive. Pour Schelling ce second état est une défection (Abfall); pour Hegel, ce n'est qu'une transition, qu'un passage de l'intériorité à l'extériorité.

Dans la théorie de tous deux, la question de la création est non-seulement abordée, mais traitée : pour l'un et pour l'autre la puissance primitive est le tout, le πᾶν, le créateur et la création. Sans impliquer la question du créateur dans celle des forces du monde ou de sa force centrale, unique et suprême, d'autres veulent que la substance primitive, prenant les formes de l'expansion et de la contraction, soit devenue d'abord l'espace et le temps, puis tout le reste. Cela est plus net : cela met de côté la question de l'intervention d'une puissance, d'une intelligence, d'une cause spirituelle, d'un être personnel. L'erreur radicale, le πρῶτον ψεῦδος de ces théories et de ces formules sur les forces, c'est non-seulement d'engager dans le

monde matériel le monde spirituel, mais de l'y absorber. Or, à cet égard il faut nettement poser ces trois idées, reconnaître ces trois faits : le premier, que toutes les existences qui se trouvent dans la totalité de l'univers sont liées entre elles ; le second, que les deux mondes se tiennent et tiennent au même principe ; le troisième, qu'ils se distinguent entre eux dans leur principe même.

Sans ces distinctions, point de doctrine pure sur les forces de la nature, sur la force centrale, la grande puissance de l'univers ; avec ces principes tout prend sa place et chaque chose a son jour.

D'abord, tout se lie. Chaque être participant à l'une des formes de la force centrale, si ce n'est à toutes, chacun tient au tout et par lui à chacune de ses parties ; puis, chacun y tient nécessairement, forcément, si libre qu'il soit de celles de ses facultés dont il a la disposition dans la sphère qui lui est donnée.

Si l'engagement forcé de chaque chose dans le tout pouvait être contesté, soit pour l'une, soit pour l'autre des forces que nous avons citées, un fait vulgaire, celui des marées, viendrait attester à la fois, qu'en ce qui nous regarde de plus près et dans notre personne même nous sommes engagés dans le système de forces générales, comme les globes, ne fût-ce que par la demeure qui nous est donnée. On connaît l'influence de la lune sur le flux et le reflux de l'océan terrestre. Or, cette influence s'étend sur l'homme

elle est constatée évidemment dans la race entière; elle l'est spécialement dans les phénomènes qu'offre la vie d'un des plus grands physiciens des temps modernes, dans les syncopes mensuelles de Bacon (*Euler* I, 250 et 240). En petit et en grand, sous d'autres formes et sous des formes semblables, chacun de nous expérimente et constate la même chose, relativement aux influences que l'atmosphère et le climat exercent sur son corps, sur son esprit, sur le jeu des forces et des facultés de l'un et de l'autre. Or, l'atmosphère et les climats du globe sont engagés dans les phénomènes généraux et tiennent aux forces universelles du monde matériel.

En second lieu, le monde matériel et le monde spirituel se tiennent.

En effet, nous avons d'abord dans le fait galvanique une force plus ou moins générale qui touche à la force centrale ou à la vie centrale. Or, cette force ou cette vie touche partout en son principe et en son rôle à l'Intelligence suprême.

Nous avons ensuite toute une série de faits qui montrent que les forces un peu générales du monde matériel, et il n'y en a pas d'autres, aboutissent partout, en dernière analyse, au monde spirituel, à l'Intelligence suprême.

Pour s'en convaincre, on n'a qu'à prendre cette force générale ou universelle qui donne lieu aux phénomènes les plus frappants : la cause physique

du mouvement. La question est presque neuve; elle ne remonte qu'à Newton. Auparavant, on faisait sur cette matière des dissertations scolastiques à perte de vue, au nom d'Aristote; aujourd'hui, les phénomènes sont observés; la cause suprême en est sagement reculée dans la sphère du suprême, et on va voir que c'est avec raison qu'on la cherche au-dessus de l'horizon matériel.

La cause physique qu'on assigne au mouvement se nomme la *gravité* ou la *pesanteur*, et l'on suppose que les sphères pèsent les unes sur les autres, ou gravitent les unes vers les autres. Mais on ignore si elles le font en vertu d'une cause attractive ou en vertu d'une puissance impulsive, et autant le phénomène du mouvement est compris, autant la vraie cause en est voilée. Bien inspirée, la science s'en tient au fait qu'on désigne par le mot d'attraction ou celui de gravitation. Elle ajoute que chacun des corps célestes est en possession d'une force qui motive le fait, et que le mouvement de chacun en raison de son poids spécifique est d'autant plus rapide que son corps est plus pesant. C'est là une observation générale, et on en a fait une loi générale. Mais les sphères sont-elles réellement en mouvement par la raison qu'elles ont de la pesanteur? C'est la chute d'une pomme qui a amené cette théorie; mais la pomme tombe-t-elle en vertu de son poids, ou bien est-elle attirée par une force secrète de la terre? Ou bien encore y a-t-il à la fois un principe

de pesanteur d'un côté, et un principe d'attraction de l'autre, de sorte que, de deux corps, le plus grand attire et le plus petit tombe ou succombe dans ce duel?

On l'ignore. De plus, si cela se passait ainsi tout simplement, il en résulterait, d'abord, qu'au bout de peu de temps tous les petits corps tomberaient sur les grands; la lune, par exemple, tomberait sur la terre au lieu de suivre son orbite autour d'elle, et ainsi des autres. Cela n'arrivant pas, il y a évidemment une seconde force qui l'empêche, qui, pondérant la première, préserve les corps moins grands d'un entraînement funeste pour eux dans la sphère des autres. Car si toutes les sphères plus grandes attiraient contre elles celles qui sont plus petites, il y aurait bientôt une agglomération générale, c'est-à-dire un seul amas, qui, ne pouvant plus rien attirer, ne serait plus en mouvement. Or, le mouvement cessant, il n'y aurait plus les deux choses qu'il produit : la vie et la lumière.

Le maintien de la vie et de la lumière, que n'enfantent pas, mais que font jaillir les ondulations excitées dans l'atmosphère par la gravitation des sphères, tient donc à ce que l'agglomération de celles-ci ne se fasse pas malgré l'attraction que les grandes exercent sur les petites. Il tient à ce que cette attraction se trouve modérée, pondérée, équilibrée par des impulsions de résistance propres à chaque corps, par cette force qu'on appelle centrifuge, ou par d'autres puissances d'attraction agissant dans le sens voulu.

Et en effet, d'autres attractions, exercées par d'autres corps, balancent celles dont l'exagération deviendrait funeste à tous. C'est ainsi que la lune, satellite de la terre et attirée par elle jusqu'au point voulu, ne l'est pas au-delà de ce point, ne l'est pas tout-à-fait. Elle en est tenue à la distance voulue. A cet effet elle est attirée par d'autres corps, qui balancent si exactement l'attraction exercée par la terre que le satellite garde toujours son orbite.

On ne peut dès lors se refuser à cette induction, qu'une combinaison si savante, d'un équilibre si sublime, n'est pas le fait de la force motrice, qui est une cause physique, une grande cause, d'une puissance qui dépasse toute conception, mais qui n'est pas une cause intelligente, pas la cause première, pas la cause principe elle-même. En un mot, toute cette combinaison du monde matériel ne trouve sa raison dernière que dans le monde spirituel. Pour que cette combinaison fût l'œuvre d'une cause physique, il faudrait que cette cause ne fût pas purement physique, qu'elle fût non-seulement une intelligence, mais l'Intelligence suprême.

En effet, si la théorie du mouvement se nomme *mécanique céleste*, ce n'est pas que ce soit une mécanique. On peut bien la qualifier ainsi figurément, par voie d'assimilation, mais c'est à la condition de savoir que ce qu'on dit n'exprime que très-improprement ce qu'on pense. Et en effet, ce qu'on appelle le méca-

nisme de l'univers est loin d'être un mécanisme comme un autre. D'abord les corps attirés ou tirés les uns par les autres nedemeurent pas constamment à la même distance les uns des autres. Au contraire, ils varient cette distance comme s'ils y mettaient une véritable spontanéité. Puis, nous l'avons dit, ils ne parcourent pas une orbite circulaire, mais ils en parcourent une ovale, ou plutôt elliptique, et même très-excentrique, c'est-à-dire d'une ellipticité trés-allongée, comme s'il s'agissait de montrer dans la spontanéité une sorte d'audace. La terre, par exemple, fait, en courant en son orbite autour du soleil, deux excentricités où elle se lance en avant à un tel point que, si notre œil pouvait la suivre, il nous ferait douter de la possibilité d'un retour. Et cependant ce retour a lieu très-simplement, sans la moindre circonstance extraordinaire. Comment expliquer le prodige? C'est évidemment par la force d'attraction donnée au soleil qui empêche la terre de lui échapper et de se perdre dans les espaces assignés à d'autres systèmes solaires. Mais si cette force motive le retour de la terre d'un tel éloignement, une autre, d'une nature attractive, doit nécessairement motiver cet éloignement lui-même. Il y a donc là deux causes physiques, deux forces naturelles dont le jeu est si savamment combiné qu'une intelligence divine peut seule en être l'auteur, puisque nulle intelligence humaine ne peut même en saisir le secret. Car des termes aussi vagues ou aussi impropres que ceux

de mécanique céleste, d'attraction, de répulsion et de gravitation, sont évidemment là pour consoler notre impuissance plutôt que pour offrir une solution à notre pensée. Ajoutons que l'éloignement en question étant très-excentrique, on est arrivé précisément au même point quand il s'est agi de rendre un peu raison de cette excentricité. Car la véritable raison de ce phénonomène ne peut être évidemment qu'une autre combinaison, une combinaison faite tout exprès pour qu'il ait lieu : c'est-à-dire qu'elle a été faite par une puissance intelligente.

La force motrice est donc au service d'une puissance supérieure. Mais cette force, qui se dérobe à toute investigation, n'est-elle pas plutôt, en dernière analyse, la puissance suprême elle-même?

Oui, pour le panthéisme, car c'est là le panthéisme, et c'est aussi sa raison d'être; non, pour le spiritualisme, qui a précisément sa raison d'être et son caractère le plus essentiel dans la distinction du monde spirituel et du monde matériel.

En effet, c'est ici qu'il importe de faire sa place au troisième principe fondamental de la théorie des forces de la nature; c'est ici qu'il s'agit de poser cette vérité, que s'il y a dans l'univers un système d'attractions calculées pour des orbites elliptiques d'une ellipticité très-variée, il en faut chercher la vraie cause, non pas dans le mouvement, mais dans la cause du mouvement, c'est-à-dire dans son auteur ; qu'entre ce

qui marche et ce qui fait marcher, entre ce qui obéit et ce qui commande, entre ce qui est réglé et ce qui règle, il y a une différence essentielle, une ligne de démarcation ineffaçable.

Un philosophe très-religieux, Baader, a dit que le soleil porte la terre comme les autres planètes, et qu'il les tient de lui à des distances convenables, proportionnées à la réflexion des forces de chaque corps ; que le soleil a posé chacun d'eux pour cette réflexion et qu'il les a fait émaner de son sein comme autant de points d'appui dont il avait besoin. Mais si l'on peut admettre à la rigueur que les planètes se sont détachées du soleil et qu'elles se sont arrêtées chacune à une certaine distance, ce n'est pas assurément parce que le soleil l'a voulu, et malgré les termes dont se sert le philosophe allemand, ce n'est pas réellement le prince du système solaire qui est l'auteur du fait. Des mouvements combinés comme ceux des planètes ne sont pas l'effet de quelques révolutions ou de quelques ébullitions chimiques, exécutées spontanément dans l'intérieur du soleil ; et si monarque que soit ce grand corps, on ne saurait le dire l'auteur du système planétaire, si bien calculé, pondéré, équilibré, si bien accordé avec ceux des autres systèmes du monde. On dit partout que c'est lui qui répand la lumière et la vie sur la terre, comme sur toutes les autres planètes ; mais cela n'est pas plus vrai pour l'une que pour l'autre. Le soleil n'est pas plus un foyer

de lumière qu'un foyer de vie. Il est une seule puissance cosmique qui rende raison de toutes les autres que fait admettre la diversité des phénomènes : ce n'est pas la force centrale, c'est cette *conception* que l'antiquité appelle *l'âme du monde* et qu'on a quelquefois désignée sous le nom de *nature*, à la condition toutefois qu'on élève cette nature, cette âme du monde à sa véritable hauteur, qu'on lui donne son existence distincte et personnelle, et qu'on la proclame sous son vrai nom. Car elle est l'Intelligence suprême elle-même.

Et ce n'est pas seulement en physique spéculative, c'est en toute bonne physique qu'il faut d'abord rapporter toutes les forces de la nature à une seule, puis reconnaître la puissance suprême qui dispose de celle-ci. En effet, malgré la diversité de leurs manifestations et celle de leurs dénominations, forces d'attraction, forces centripètes et forces centrifuges, forces électriques et forces magnétiques, forces motrices et forces expansives (gaz), forces organiques, végétales et animales, toutes, rentrent les unes dans les autres. Elles y rentrent si bien, que leurs propriétés se ramènent toutes à deux, l'expansion et la contraction, l'une effet de l'élasticité, l'autre de la gravité. D'ailleurs les corps n'ont des qualités si diverses que sous certaines formes, à l'état solide. Dès qu'ils passent à l'état liquide, la plupart des différences s'évanouissent ; et tous un jour pourront sans doute être transformés et passer à l'état liquide. Quand, de plus, l'analyse chimique fait ab-

straction encore des propriétés de l'état liquide et prend les corps à l'état de gazéité, elle arrive à des simplifications nouvelles, si bien qu'à cet état il n'y a de différence fondamentale entre les corps que sous le rapport de la densité et de l'élasticité. Encore la densité se réduit-elle de telle sorte qu'il ne reste que l'élasticité. Transformés à l'état de gaz, les corps présentent une affinité telle qu'il est difficile de dire si l'azote et l'oxygène sont autre chose que l'hydrogène, de quatorze ou quinze fois plus de densité.

Les qualités spécifiques des corps disparaissant ainsi à l'état de gaz, ceux-ci semblent redevenir la matière primitive, car l'état de gaz se rapproche de l'éther, qui est pour nous comme la matière primitive.

D'un autre côté, les corps conservant la faculté de reprendre leur forme plus compliquée, plus composée, plus matérielle, et la science parvenant à leur faire faire en petit le même chemin qu'ils ont fait en grand lors de la transformation primitive ou de la transformation radicale qu'on appelle la *création*, la science humaine semblerait pouvoir disposer de cette force centrale, universelle et suprême. Et elle le pourrait, en effet, si elle était l'Intelligence suprême elle-même. Car c'est là ce qu'il faut reconnaître en second lieu et finalement, non pas seulement en physique générale, mais encore en physique élémentaire. Sans cette lumière, on ne voit rien dans l'étude des éléments. Or, ce qu'il faut y savoir absolument, c'est que ce dont la science humaine

dispose, ce sont des forces isolées, et ce dont elle ne dispose pas, c'est la force centrale, la force vitale, la force créatrice. La science humaine sait composer et décomposer des substances organiques, mais elle ne sait pas faire l'organisme, ni végétal, ni animal. Cette puissance, c'est la nature bien comprise, c'est-à-dire, le Créateur, source de toute vie, de toute puissance et de toute intelligence dans l'univers, qui se l'est réservée.

C'est là ce qu'on appelle le secret de la création.

CHAPITRE V.

La Création.

I. — *Création et formation.*

Le mot *création* implique trois idées fondamentales: celle d'une œuvre nouvelle, celle d'une œuvre intellectuelle et celle d'une œuvre personnelle.

Le mot *formation* n'implique nécessairement aucune de ces trois idées, et peut s'appliquer à un fait purement matériel, à une opération inintelligente, non voulue, irréfléchie. La formation peut n'être qu'un changement produit par des forces physiques. Et c'est ainsi qu'on l'entend quand on parle de la naissance de certaines couches de minéraux dans le sein de la terre. Mais il est très-vrai que d'autres fois, le même terme se prend aussi dans le sens, sinon d'une création véritable, du moins dans celui d'une action qui en approche. Et c'est ainsi que la spéculation grecque attribue à l'être suprême ou à des êtres supérieurs, non pas la création de l'univers ou son appel à l'existence, mais l'organisation du chaos, son changement en un monde réglé.

Aujourd'hui ce sont généralement deux théories extrêmes, portant sur deux principes opposés l'un à l'autre, qui prévalent dans ce débat entre la création et la formation. Pour les uns, tout est création dans le sens absolu ; pour les autres rien n'est *création*, et tout est formation dans le sens absolu. Mais si ces deux théories, extrêmes l'une et l'autre, s'excluent, les deux grands faits, la création et la formation, ne s'excluent pas. Il y a dans l'univers place pour la création et place pour une simple formation. L'une et l'autre ont, sinon leur domaine séparé, du moins leur sphère à distinguer, si engagées qu'elles soient l'une dans l'autre. Mais pour bien les distinguer, il faudrait être en état de se faire une idée nette de ce qui, dans les forces de l'univers, ou dans le jeu de ces forces, est l'œuvre directe de Dieu, et de ce qui est celle qu'il a réellement déposée dans la nature. Ni la création ni la formation ne peuvent être comprises à moins qu'on ne les distingue d'abord, et qu'ensuite on ne les mette en harmonie, en les rattachant au même principe, l'unité de la puissance suprême. La difficulté est grande ; mais, loin de s'affliger du problème, le spiritualisme, qui seul s'en occupe, vu qu'il n'existe pas pour le matérialisme, se félicite de tout ce qui en jaillit de lumière sur ses grandes théories. Car le domaine de la création embrasse nécessairement l'origine et le principe de la substance cosmique, la naissance de ses forces, leur mise en jeu et leur combinaison avec l'idée créatrice, en un mot les questions

de la cause première, celle de l'Intelligence suprême et de la puissance absolue.

A côté de ce domaine sublime et au-dessous de lui, celui de la formation et des transformations embrasse tout cet immense enchaînement de phénomènes cosmiques qui ont lieu depuis la gazéité primitive de la matière jusqu'à la solidité actuelle. Il y a là pour le jeu des forces purement physiques une carrière incommensurable, puisqu'avec toutes les métamorphoses qui ont eu lieu depuis cet état primitif où il n'y avait que des nébuleuses, elle comprend encore cet autre état qui un jour offrira une multitude de sphères bien supérieures à la foule déjà innombrable qui accusent dès maintenant leur existence.

Effectivement, tous ces développements se font en vertu des forces données à la nature, des forces purement physiques. Les gaz contiennent en germe la puissance des fluides, les fluides celle des solides, les solides celle du retour à la fluidité, et la fluidité celle du retour à la gazéité. La part faite à la nature, au domaine de la formation, semble immense, prise en grand. Elle semble plus frappante encore en détail. Les divers corps gazéiformes de la force universelle, l'oxygène, l'hydrogène, le carbone et l'azote, contenant en germe toute la variété des formes du règne végétal et toute celle du règne animal, la morphologie organique et inorganique tout entière paraît être de ce domaine. Du moins quand on s'en tient à la simple apparence des

choses, on se persuade aisément que cette variété si indéfinie de produits s'explique par les propriétés de la matière ; que toutes ces existences appartiennent à la nature elle-même, et que tout le jeu de ses forces a lieu sans qu'il soit besoin de l'intervention d'une cause plus haute, d'une intelligence divine. On est porté à croire qu'à l'univers lui-même et aux corps physiques il est donné des vertus qui opèrent en leur nom et qui leur appartiennent. Et tout cela nous semble d'autant plus incontestable que nous disposons de ces forces, nous aussi, en observant certaines lois qui leur sont prescrites. Quand nous nous en emparons selon leurs lois, ces forces nous paraissent à ce point indépendantes de leur auteur que nous en usons pour nos besoins et nos intérêts, nos caprices même, comme il nous plaît, par voie d'agrégation ou de séparation, par voie de génération ou de transformation. Car elles nous produisent tout cet immense, magnifique et merveilleux ensemble de choses que nous avons à demander aux libéralités secourables et maternelles de la nature. De même que dans le monde moral il y a des facultés qui appartiennent soit à l'ensemble, soit en propre à chacun des êtres qui le composent, et que ces êtres les gouvernent avec une liberté et une indépendance entière, responsables chacun de ses œuvres, nous sommes tentés de croire que, dans le monde matériel aussi et dans les existences qui le composent, il y a des forces libres ou

indépendantes qui y fonctionnent pour leur compte ou pour leurs desseins.

Il n'en est rien toutefois, et l'induction tirée du monde moral est peu solide. Car si les forces y sont libres et responsables, elles n'y sont pas indépendantes, pas absolues ; elles sont au contraire, et sans exception aucune, assujetties à des lois absolues, universelles et éternelles. Et de même qu'elles obéissent toutes à des lois et servent une puissance supérieure dont elles réalisent les desseins, les forces physiques obéissent à des lois et servent une puissance supérieure qui est pour elles la vie et l'intelligence.

II. — *Les forces cosmiques dans leurs rapports avec la puissance créatrice, principe de vie et d'intelligence.*

Ces forces ne sont nullement ce qu'elles paraissent être à première vue, des puissances mécaniques, livrées indépendantes à une sorte d'aveugle fatalité. On aime à les considérer comme telles dans le domaine de la formation ; mais comme ce domaine fait, en dernière analyse, un seul et même tout avec celui de la création, toutes ses forces, loin d'être indépendantes, tiennent au Créateur suprême. Si donc elles sont immenses, indéfinies, permanentes et inépuisables ; si elles ont de commun avec l'absolu et le suprême ce triple caractère essentiel, d'agir comme des puis-

sances indépendantes, intelligentes et vivantes, c'est précisément parce qu'elles fonctionnent comme agents d'une vie, d'une intelligence et d'une puissance universelle.

Toutefois, si bien associées qu'elles soient à la vie, si haute que soit leur origine, si infinie leur action, si propres dans leurs manifestations à faire croire qu'elles peuvent entretenir la vie et même la donner, elles ne sont pas une chose animée et vivante par elles-mêmes. Qu'on les prenne dans leur forme sensible la plus pure ou dans leur substance primitive, l'éther, et qu'on les suive de métamorphose en métamorphose, à l'état d'air, de gaz, de fluide, de solide, l'on n'y découvrira rien qui autorise à dire qu'elles sont des forces vitales, ou la vie, en vertu de leur nature. Elles ne sont pas non plus l'intelligence, sous quelque forme de leur développement qu'on les prenne. Et elles ne sont ni absolues, ni indépendantes. Il n'y a d'indépendant et d'absolu dans l'univers que ce qui est par soi, ou, comme on dit en terme d'école, cause de soi, quelque ridicule que soit le mot. Si haut qu'on mette les forces de la nature, on ne peut les dire par elles-mêmes, nées d'elles-mêmes. On ne peut donc les déclarer le *prius*, pour parler encore le langage de l'école. Car jamais on ne peut dire qu'il n'est rien au-dessus d'elles, qu'elles ne sont émanées de rien, qu'elles sont le suprême, à moins qu'on ne nie une raison, une pensée suprême.

Loin de là, elles restent forces matérielles, associées, selon la volonté de celui dont elles sont les agents, à la vie et à l'intelligence, mais si bien distinctes de l'une et de l'autre que, toujours à leur service, elle sont toujours impuissantes à donner la vie ou l'intelligence. Pour nous en convaincre, prenons-les sous leur forme la plus vivace, la plus subtile, la plus rapide, celle de l'électricité, où elles participent à toutes les réactions de la nature organique, à toutes les fonctions vitales des plantes et des animaux, et nous y trouverons si peu la vie qu'au contraire elles seront sous cette forme aussi propres à donner la mort qu'autre chose. Comme agent l'électricité peut entretenir la vie, elle ne peut jamais la donner.

On peut distinguer de la force physique ou chimique une force vitale à part. Cette force vitale et la force chimique se rencontrent dans une foule de phénomènes, mais ne sont pas identiques. Nous voyons la force chimique de l'oxygène en complète activité dans les corps organisés où est la vie, cela est vrai. Une série de substances chimiques sont produites ainsi au sein des fonctions de la vie organique, et cependant la force chimique n'est pas la force vitale, car elle ne suffit pas à elle seule pour engendrer avec du minéral, le végétal, avec du végétal, l'animal. Elle peut dans ses opérations produire des substances pareilles à celles que produisent les fonctions de la vie organique, mais quant à la vie, elle a si peu la force de la créer

qu'elle ne saurait jamais produire un cheveu. Cette force n'est donc ni la source de la vie, ni un principe créateur ; loin de là, elle n'est qu'un agent subordonné à ce point qu'elle ne peut pas même assurer le maintien de toutes les fonctions physiques à l'état normal. Elle entretient la vie ; car le procès de l'alimentation, de la digestion, de la conversion des aliments en substance de nutrition, est son travail. Et sans doute, grâce à des découvertes ultérieures, la science qui dispose de cette force pourra prévenir un jour bien des perturbations dans l'organisme et peut-être en combattre toutes les maladies, mais elle ne devra jamais se flatter de pouvoir retenir dans cet organisme la vie destinée à s'en échapper.

Donc, elle n'est ni une source ni un principe de vie.

Maintenant, pour essayer d'autres thèses pour épuiser en sa faveur toutes les prédilections possibles, supposez-la identique avec la substance primitive, et elle n'en sera pas devenue plus créatrice. Elle n'a pas produit cette substance ; elle n'est qu'inhérente à la matière ; elle n'en est pas la mère. Supposez-la identique avec le mouvement primitif, et elle n'en sera pas devenue un principe suprême. Car ce n'est pas elle qui produit ce mouvement, puisqu'elle s'y confond. Supposez-la identifiée et confondue avec l'ordre de l'univers, et elle n'en sera pas devenue la législatrice. Car elle n'est pas l'ordre ; elle concourt à la formation des corps qui forment l'ordre. L'ordre est la

réalisation d'une idée : or, elle n'est pas une idée; une idée est une intelligence.

La force chimique est donc unie et associée à la vie, mais distincte d'elle. En un mot, toutes les forces physiques sont formatrices ; elles ne sont pas créatrices. Dire qu'elles sont créatrices, ce serait les proclamer infinies, illimitées, produisant, changeant et transformant, composant et décomposant, sans fin comme sans commencement, sans qu'il y intervienne autre chose encore qu'elles-mêmes. Or, à la vérité, au premier aspect, il n'apparaît pas autre chose dans la nature que des forces matérielles ; et la force la plus subtile de toutes, celle de l'air, qui préside à tout, semble tout faire dans la nature : corps organiques et inorganiques, corps fluides et solides ; sans cesse cette force décompose ou dévore les uns et les reçoit en son immense laboratoire pour en recomposer les autres. Mais sans cesse y apparaissent deux grands principes qui n'appartiennent plus à un ordre de choses matériel : la vie et l'intelligence. Ces principes apparaissent même dans le jeu de la force physique, puisque cette force multiplie sans cesse les organismes qu'elle reproduit, que sans cesse ses compositions s'élèvent, de nuance en nuance, à des formes et à des œuvres plus parfaites, que sans cesse aussi l'inorganisme en décadence sert à l'organisme en progrès. Et quand même on revendiquerait la vie à cette substance primitive, gaz ou éther, qui contient les éléments de tous les

corps organiques et inorganiques ; quand même on lui attribuerait les esprits vitaux de la plante, ceux de l'animal et ceux de l'homme, on ne saurait lui revendiquer encore les esprits intellectuels et le sens moral de ce dernier. Évidemment cette force ne dispose pas de l'intelligence ; c'est au contraire l'intelligence qui dispose de cette force. Et remarquez bien qu'il ne s'agit pas d'une intelligence planant au-dessus du monde, on ne sait où ni comment, mais qu'il s'agit d'une intelligence pénétrant le monde, je ne dis pas sous les formes diverses de la force, mais au moyen de ces formes. Qu'une idée soit intervenue pour la création des formes matérielles, cela est aisément admis. Ce qui l'est moins et doit l'être autant, c'est qu'elle pénètre et anime toute la nature, qu'elle en maintient l'harmonie, en assure le progrès, en favorise le développement et préside à tout de telle sorte, en une telle continuité, qu'entre la création primordiale et ses évolutions incessantes, il n'y a pas changement d'œuvre. Je conviens que cela peut faire question, mais alors le problème est celui-ci : Y a-t-il solution dans l'action de la puissance suprême, c'est-à-dire séparation, rupture entre les forces dont le créateur est le principe et celles de la nature ? Y a-t-il un point où cesse l'œuvre intellectuelle et où commence l'œuvre matérielle, ou bien les deux sont-elles engagées partout dans l'univers, non pas au point de n'en faire qu'une, mais de concourir partout unies ?

Posé ainsi, le problème, dans le sens du spiritualisme, est facile. Pour lui, il n'y a pas de solution entre la force de la nature et celle de son auteur. Il y a distinction, mais union. Les deux forces et les deux œuvres ne sont, en dernière analyse, que deux formes de la même puissance suprême, seulement l'une des deux est l'agent, l'autre est l'idée; l'une est Dieu, l'autre la nature. Les principes ainsi distingués, on n'argumentera pas contre l'intervention de l'ordre intellectuel dans l'ordre matériel, sous prétexte qu'elle mène au panthéisme. Dans cet abrégé du monde qu'on appelle l'homme, il y a une intelligence aussi unie à la matière et animant la matière. Et si indépendant de l'âme que paraisse le corps et le jeu de ses forces sous bien des rapports, l'âme y intervient néanmoins à chaque instant avec puissance, avec liberté. Cependant, il y a distinction entre elle et le corps, il n'y a pas confusion ; il y a relation intime et union vitale, mais différence. Et comme leur union est un mystère, de même l'est aussi leur distinction. La vie organique animale peut subsister, non pas sans la vie intellectuelle, mais avec une intelligence toute bouleversée, l'aliénation l'atteste ; et quoique l'âme ait dans la règle le gouvernement de l'organisme, cependant l'appareil physiologique fonctionne encore quand l'esprit ne peut plus y intervenir à l'état normal. Pour certaines fonctions, il n'intervient jamais. A leur tour, les phénomènes intellectuels et

moraux, si engagés dans les phénomènes physiques, en sont pourtant essentiellement distincts. Aussi, loin de voir dans cette communauté des forces une doctrine qui, appliquée à la nature, y impliquerait une sorte de panthéisme ; loin d'en tirer la conséquence que l'esprit et le corps humain ne soient qu'un, quiconque pense fait, au contraire, une distinction essentielle entre l'âme et son organisme, et enseigne l'immortalité de l'une en regardant la mortalité de l'autre. Il peut donc exister dans l'univers aussi et au sein de la force matérielle, une force morale essentiellement distincte d'elle, encore qu'elle soit le principe de son jeu et de ses évolutions. Et de même que dans le petit monde appelé *homme*, nous sommes tenus, sous peine d'inconséquence majeure, de distinguer deux sortes de forces, parce que nous y voyons deux ordres de phénomènes, de même nous sommes forcés de distinguer dans le grand monde appelé *univers*, deux ordres de forces aussi pour deux ordres de phénomènes. Pour pouvoir faire, de la force matérielle qui se confond avec la substance cosmique et qui la pénètre, l'absolu, il faut confondre l'intelligence avec la matière, la cause avec l'effet, le principe avec le phénomène. C'est-à-dire, il faudrait tomber dans l'absurde pour pouvoir tomber dans le panthéisme, dans l'athéisme ou dans le déterminisme, ce matérialisme raffiné. Car c'est tomber là que de faire de la force de la nature l'essence primitive et universelle des choses,

leur substance permanente; que de chercher, sous les formes de l'oxygène, de l'hydrogène, de l'azote et du carbone, les âmes des animaux et les esprits des hommes; d'affirmer que, dans l'échelle des développements successifs, les âmes des bêtes et celles des hommes n'offrent que des différences de degré; d'admettre qu'il n'y a dans les hommes qu'un degré supérieur de développement, qu'un perfectionnement de l'individuation, effet de cette opération de la nature qui tend à constituer des individus toujours plus parfaits.

Tout cela implique évidemment la matérialité de l'âme ou l'attribution de la faculté de penser à la matière.

C'est donc aller aux erreurs les plus grossières que d'exagérer l'indépendance des forces de la nature et la perfection toujours croissante de leur œuvre, et c'est en même temps aller contre l'expérience la plus positive. Ainsi pour quelques philosophes, déjà les diverses races de l'espèce humaine offrent chacune un progrès, un perfectionnement apporté par l'une dans le sein de l'autre. Ce progrès est l'œuvre de la seule nature; et à l'époque où celle-ci sera parvenue, dans ses évolutions, toujours ascendantes, à un degré qu'on veut bien ne pas trop préciser, toutes les races actuelles feront place à un genre humain d'un organisme plus parfait. Un organisme plus parfait amènera nécessairement des facultés plus hautes, en un mot une âme plus parfaite!

Mais si ce progrès, que nous examinerons ailleurs [1], est fondé sur l'observation, s'il est plus qu'une présomption poétique, s'il peut être admis avec autant de confiance qu'on le croit, c'est évidemment à un plan suivi par l'intelligence suprême, par l'idée créatrice, et non pas aux hasards des développements possibles de la force physique, qu'il faudra l'attribuer. Lorsqu'au contraire on n'y voit qu'une marche inhérente à la nature; lorsqu'on fait de la force physique la force vitale, et de celle-ci la puissance morale, la régulatrice de l'ordre éthique du monde; lorsqu'on dit la conscience elle-même tout simplement une concentration plus forte et plus complète de la force vitale, une opération où l'activité émanée du centre se replie sur ce centre; lorsqu'on ajoute enfin, que la plus grande concentration de la même faculté sert à peser dans ce centre les raisons d'agir ou de ne pas agir, de procéder de telle manière ou de telle autre, on sort évidemment des régions de la science et l'on entre dans celle de la poésie : on fait de la force vitale la source de la conscience, de la liberté et de la moralité; on professe un matérialisme plus ou moins panthéiste.

En d'autres termes, on confond Dieu et la nature en confondant la création avec la formation.

[1] Voir ci-dessous la progression indéfinie et la fin du monde.

III. — *La création, œuvre d'un principe de vie et d'intelligence.*

Qui dit création, dit œuvre voulue au nom d'une puissance absolue et d'une intelligence suprême.

La force physique, qu'on la conçoive matérielle ou immatérielle, qu'on la confonde avec la substance ou qu'on l'en distingue, est si peu l'intelligence suprême et la puissance absolue, qu'elle est toujours et partout au service de toutes deux. Elle est si peu l'auteur de la création, qu'elle est elle-même une création. Elle est un effet avant d'être une cause, et elle n'est identique ni à la pensée, ni à la substance divine. Elle est figurément la main, jamais l'idée de Dieu.

En effet la véritable mission de la force physique, de la force chimique, de toutes les forces, c'est d'opérer, à titre d'agents de l'intelligence suprême et d'instruments de ses desseins, tous ces phénomènes de formation et de transformation qui jouent un si grand rôle dans l'univers. Des agents suffisent aux œuvres de formation ou de transformation. La création demande autre chose, et la preuve qu'elle ne demande pas moins que l'Intelligence suprême se trouve même dans les aberrations où tombe le génie de l'homme, si sublime qu'on l'admette, dès qu'il veut concevoir autre chose que ce que lui offre la création réelle. Je ne veux citer à l'appui de cette vérité que deux tentatives célèbres, une création de poëte botaniste et une création de poëte astro-

nome, en d'autres termes, la « plante primitive » de Goëthe et les observations faites dans la lune, qu'un romancier a mises sous le nom de John Herschell. Rien ne montre mieux la différence radicale entre la création divine et le plagiat humain que ces chefs-d'œuvre de monstruosités émanées d'une imagination très-brillante et d'études sérieuses. Je ne citerai pas d'autres exemples, plus éloquents peut-être en leur bizarrerie, de ces faciles conceptions sur des êtres, des plantes ou des minéraux, dont on a essayé de peupler la diversité des globes.

Avant la puissante réforme d'Anaxagore, on expliquait le jeu de l'univers sans l'intervention d'une intelligence, et les plus grands penseurs ont salué dans la théorie du philosophe de Clazomènes, la découverte la plus haute de la cosmologie rationnelle. Des philosophes modernes, d'ailleurs très-spiritualistes, et sans vouloir en rien diminuer la part de la pensée divine dans l'œuvre de la nature, ont cependant essayé de voir dans celle-ci un principe de vie à la fois différent de Dieu et de la matière, une sorte d'âme du monde un peu réduite. Telle est l'idée de Cudworth, sur la *vie plastique de la nature*, l'idée de Scaliger, de la *vertu plastique de la matière*. Descartes lui-même fait la faute d'enlever à l'Intelligence divine de quoi doter les lois de la nature.[1]

[1] « In eo enim præsertim peccat Cartesius, dit très-bien M. Janet, un des plus sages d'entre nos jeunes philosophes, quod e naturâ fere omnino tollat intelligentiam, omniaque ad motuum leges referat. » V. la thèse, De plastica naturæ vita quæ a Cudwortho in Systemati intellectuali celebratur.

Beaucoup de naturalistes, sans le vouloir peut-être, font les uns du *type*, les autres de l'*idée*, d'autres encore de la *force* une sorte d'intelligence au petit pied, fraction d'une intelligence suprême. Ils se réfutent eux-mêmes sans s'en apercevoir. Une réfutation plus éclatante, c'est cette belle argumentation de Voltaire : « Vous voyez la nature partout ; il n'y a pas de nature ; il n'y a que de l'art, et l'art annonce un ouvrier. » Ce mot est sublime de vérité, et c'est à tort que Leibnitz cherche à cet argument suggéré par Fontenelle une véritable querelle d'allemand. « Je suis le mieux disposé du monde, dit-il (*Système nouveau de la nature*), à rendre justice aux modernes; cependant, je trouve qu'ils ont porté la réforme trop loin, entre autres, en confondant les choses naturelles avec les artificielles pour n'avoir pas eu d'assez grandes idées de la majesté de la nature. Ils conçoivent (pensent) que la différence qu'il y a entre ses machines et les nôtres, n'est que du grand au petit ; ce qui a fait dire depuis peu à un très-habile homme, auteur des *Entretiens sur la pluralité des mondes*, qu'en regardant la nature de près on la trouve moins admirable qu'on n'avait cru, n'étant que comme la boutique d'un ouvrier. Je vois que ce n'est pas en donner une idée assez digne d'elle; et il n'y a que notre système (celui des unités véritables, des unités réelles, des formes substantielles, des forces primitives, qui contiennent à la fois l'acte et une activité originale), qui fasse connaît-

tre enfin la véritable et immense distance qu'il y a entre les moindres productions et mécanismes de la sagesse divine et entre les plus grands chefs-d'œuvre de l'art d'un esprit borné. » Sans nul doute. Mais c'est là un autre ordre d'idées, et quand on fait valoir celle de la nécessité d'un ouvrier, ce n'est pas seulement d'un système de misérable comparaison, c'est du système de la création ou du système de la formation qu'il s'agit, et Fontenelle s'est bien vengé de cette égratignure en écrivant l'éloge de son censeur.

Mais déjà le débat n'est plus entre la création et la formation plus ou moins intelligente, il est entre celle-ci et le développement nécessaire ; et quand la philosophie de la nature, je veux dire la théorie panthéiste, se lance dans ses grandes explications et qu'elle rend compte de tout ce que la nature offre de plus merveilleux au seul nom de la nature, ces merveilles sont autant de produits de cette puissance. Formes ou choses, tout y est, non plus formation, mais développement nécessaire; tout y devient d'une manière inévitable. Or, il est très-vrai que les forces de la nature expliquent beaucoup de faits. Prises sous les seules formes de l'expansion et de la contraction, par exemple, elles rendent raison d'une foule de phénomènes imposants. Toutefois, elles n'en expliquent à personne ni le principe, ni le mode, ni la naissance ; elles ne disent à personne comment se font les corps où elles se produisent avec plus d'éclat : com-

ment se font les étoiles, les soleils, les planètes, les plantes, les animaux. Qu'on essaie. Que par exemple on déduise d'une force quelconque la nécessité légale de la position réelle d'une seule sphère, son inclinaison sur le plan de son orbite, et on sera tout aussitôt convaincu qu'avec les forces qu'on sait, on n'aurait pas fait ce qui est, dans toutes les catégories imaginables. En effet, des êtres sans nombre sont organisés avec une diversité si merveilleuse et d'une manière si parfaitement appropriée au but de chaque chose, qu'on n'a, pour en expliquer une, que l'embarras du choix. Mais dès qu'on a fait son choix, on n'explique réellement rien, ni une espèce, ni un individu, ni une classe. Laissons de côté le défi porté par un des plus faibles adversaires de cette philosophie omnipotente à son chef le plus illustre, celui de faire figurer dans son système la plume dont il se servait pour écrire ses théories : une plaisanterie, inspirée par le coq plumé jeté au chef de l'Académie, n'est pas une raison. Mais il est évident que les théories de la nécessité n'aboutissent qu'à la fatalité, la plus triste des solutions.

Lorsqu'on revendique l'intelligence et la vie à la nature elle-même afin de ne pas admettre, ni pour elle, ni au-delà d'elle, une vie et une intelligence créatrice, indépendante d'elle, on dit avec Schelling, pris à l'une des phases qu'il a si complètement abandonnées plus tard : « La nature, fondement de tout,

et la nature, phénomène développé, sont au fond une seule et même chose, une chose suprême, libre, indépendante de tout. Et puisqu'il n'y a qu'elle qui soit, elle est l'absolu. La source de tout ce qui vit en tout, c'est elle ; si bien que ses formes elles-mêmes ne seraient que de vains phénomènes, si elle ne vivait dans ces formes. Prenez un de ces objets, séparez-le de tous les autres ; arrachez, par exemple, le pommier au sol où la nature le produit ; sevrez-le de la terre, de l'eau, de l'air et de la lumière dont elle le nourrit, et vous n'aurez plus qu'un cadavre. La nature vit ainsi dans tous les objets qu'elle enfante ; et tous les objets qui existent, c'est elle qui les enfante, qui les met hors de son sein, les y ramène, les y absorbe ou les en fait émaner de nouveau. Mais ces objets, c'est toujours elle, et tous ensemble ils forment elle, c'est-à-dire le tout ou l'absolu. L'existence suprême, l'essence infinie n'existe pas en dehors d'eux. Elle n'est pas plus au ciel ou sur la terre que partout ailleurs. Au contraire, tout en nous et autour de nous est cet Etre éternel qui, dans son déploiement infini, est présent partout[1]. »

Abordons plutôt sérieusement la question de la création. Elle est complexe en ce sens qu'il s'agit, non pas d'un acte unique, d'un simple appel une fois

[1] V. Matter, Schelling, ou la Philosophie de la nature et la Philosophie de la révélation. Nouvelle édition, p. 75 et suivantes.

fait à l'existence d'une chose, ou de l'ensemble des choses, mais d'une œuvre infinie, universelle, sans limite de temps ni d'espace, avec une destinée qui se déroule indéfiniment. Il faut donc sonder les fins ou la fin de l'ensemble, et le mécanisme qui assure le concours harmonieux de toute existence à ces fins ou à cette fin, si elle est une.

Ce n'est pas tout encore. La création est à la fois l'œuvre d'un développement interne ou propre à la nature, et celle d'un principe externe et très-distinct d'elle. Et néanmoins, cette œuvre est à ce point une que le développement propre n'est indépendant qu'en une certaine mesure ; car le principe externe qui y intervient n'est pas seulement l'ordonnateur du monde, mais la source et l'auteur de la substance même dont il se compose. Cette substance n'est pas Lui, n'est pas infinie et n'est pas éternelle comme Lui. Mais elle est si bien de Lui ou par Lui, que toutes les existences, étant liées entre elles, chacune, en dernière analyse, a sa raison d'être en Lui, qui est à la fois la cause première et la cause unique. Car tout ce qui est et agit, substance et idée, volonté et acte, Créateur ou choses créées, forces ou puissances cosmiques inhérentes au monde et lois prescrites à l'ensemble, tout n'est qu'une manifestation de ses attributs, qu'un effet de sa volonté, qu'une réalisation de ses idées.

Il est bien vrai que, dans tout ce qui est et naît, à

partir de l'idée ou de la volonté divine, il y a une puissance formatrice, inhérente à chaque chose et à la nature entière ; une puissance concourant à tout ce qui s'engendre, se forme et se transforme. Mais il est encore plus vrai que rien ne s'explique par cette puissance seule, par une puissance qui n'est pas créatrice, qui n'est que formatrice, obéissante. Il faudrait donc, pour bien faire, déterminer ce qui, dans cette œuvre complexe, est la part de Dieu, et ce qui est la part de la nature. Mais le faire autrement qu'en principe, qu'en thèse générale, cela est impossible, et la liaison des deux, celle de Dieu et de la nature, est précisément le mystère de la création.

La métaphysique ancienne s'est peu arrêtée à ces difficultés, et sa confiance, à défaut de faits, a bâti des systèmes, moins assis sur des hypothèses que sur des fictions, et qu'il suffit aujourd'hui de rappeler pour mémoire. En effet, les unes, les cosmogonies mythologiques, symboliques et emblématiques, celle de l'œuf, par exemple, reposent sur des conceptions poétiques qui n'ont jamais eu aucune valeur aux yeux de la science. Les cosmogonies un peu empiriques et essentiellement matérialistes, celles des écoles ioniennes, qui veulent, les unes la formation par le feu (le vulcanisme d'Héraclite), les autres la formation par l'eau (le neptunisme de Thalès), et la cosmogonie stoïcienne, qui admet une dissolution par le feu, une conflagration (ἐκπύρωσις), paraissent au moins fondées

sur des hypothèses. Mais elles sont le fruit d'une physique purement conjecturale, et ne valent pas davantage.

En faisant abstraction de toutes les suppositions, nous avons vu ces trois choses : 1° qu'on ne saurait trouver dans les forces physiques la vie et l'intelligence que révèle l'œuvre de la création ; 2° que les forces qui s'y révèlent, représentées par la force centrale, touchent partout à l'Intelligence et à la vie suprême ; et 3° qu'elles ne sont autre chose que des agents de la puissance divine.

Maintenant, nous allons dire que, de celle-ci, viennent non pas seulement l'idée, la puissance cosmique qui la réalise et la vie qui partout y respire, mais encore la matière, l'essence ou la substance de l'univers.

IV. — *La matière, le mode et l'époque de la création.*

On dit que si la substance de l'univers vient de Dieu, elle doit être comme Lui, et que si tout ce qui est tient de la substance de Dieu, cela équivaut à dire que tout est Dieu et qu'on retombe ainsi dans le panthéisme, même par les théories enseignées pour l'éviter.

Cette objection n'a de sens qu'autant qu'elle s'applique à la théorie de l'émanation, qui dit le monde

sorti de la substance de Dieu, et par conséquent semblable à cette substance. Dans la théorie qui admet la création, l'appel à l'existence par la seule conception, elle est nulle. Pour être là de la part de Dieu, la substance du monde n'en est pas de la substance de Dieu.

Dire que Dieu ne peut créer que lui-même, c'est dire qu'il ne peut pas créer du tout, puisqu'il est absurde de dire qu'il s'est créé. Or, supposer que Dieu ne puisse pas créer, c'est aller contre l'idée de Dieu; et dire qu'il n'a pas créé la substance cosmique, autant vaut dire qu'elle n'existe pas plus que Lui, qu'il n'y a que des phénomènes sans cause, s'il y a des phénomènes ailleurs que dans notre conception. On voit où cela mène. En théorie sérieuse, dans cet ordre d'idées où l'on croit aux faits et à soi, d'où viendrait la substance cosmique, si ce n'est de Dieu? Comme il n'existe rien avant Lui, il faut bien que tout ce qui est ait en Lui la raison de son existence. Dira-t-on que la matière a sa raison d'être en elle-même? Ce serait en faire un être nécessaire, égal à Dieu; ce serait retomber dans ce dualisme à qui l'intelligence humaine a renoncé pour toujours par horreur de l'absurde. Voudrait-on enfin que la matière ne fût ni de Dieu ni de par elle-même, mais par un autre? Mais, ou cet autre serait au service de l'Être suprême, ou il en serait indépendant. Dans le premier cas, on tombe dans le démiurgisme depuis longtemps condamné; le se-

cond cas, c'est encore ce même dualisme qui est pour la raison l'impossibilité. Le monothéisme, où les choses ont leur principe et leur raison d'être en Dieu, n'importe la manière, est donc seul rationnel.

Pour éviter les objections que nous venons d'écarter, on a distingué une création *première* et une création *seconde*.

On a dit que dans la création première, celle de Dieu, il n'appela à l'existence que de simples éléments, mais qu'il leur imprima la faculté de se développer, qu'à cette faculté est due la création seconde. De cette manière, a-t-on dit, l'acte immédiat de Dieu se réduit à une volonté toute primitive, toute abstraite ; le reste se fait par les causes secondes, par les forces et les lois de la nature. A chacun est ainsi faite sa part, et celle de Dieu, bornée à la création des forces générales, est plus digne de Lui qu'une autre plus spéciale, engagée dans une œuvre toute matérielle, où il disposerait le monde avec tous les détails, et l'arrangerait avec toute sa parure ; si magnifique que soit cette dernière, elle n'est pas de lui.

Mais rien n'est plus délicat que de confabuler ainsi sur le mode de la création et sur la question de la *dignité divine*, qui risque si fort de devenir entre nos mains une question d'étiquette humaine. S'il faut s'occuper du mode de l'œuvre, laissons au moins de côté la *dignité* de l'ouvrier, qui a failli brouiller Fontenelle et Leibnitz. Le mode de la création a vive-

ment préoccupé les cosmologistes de tous les âges ; et la question de savoir comment la pensée divine a créé ou s'est traduite en un ensemble d'existences distinctes, méritait bien leurs méditations. Les uns ont conçu ce mode comme une sorte d'évolution organique, image tirée des développements du règne végétal ; les autres comme une sorte d'éradiation, image tirée des communications de la lumière cosmique ; d'autres encore comme une sorte d'émanation, image tirée de l'origine des fleuves ; d'autres enfin comme une espèce de débordement des plénitudes de l'omnipotence, image du même ordre. On n'a donc à choisir qu'entre des images empruntées à des faits plus ou moins généraux, plus ou moins sublimes ; on n'a pas à choisir entre des théories scientifiques. Car quand on a dit que la création s'est faite par une mystérieuse métamorphose de la pensée toute puissante en une œuvre sensible, on n'a pas mieux raisonné. La pensée de Dieu ne se métamorphose pas ; elle reste la pensée ; et si une œuvre la suit, cette œuvre n'est pas une métamorphose ; elle est une chose quelconque, mais elle n'est pas la pensée de Dieu ; elle en est toute détachée.

Si défectueuses que soient toutes ces conceptions, aucune ne doit cependant être qualifiée d'aberration absolue, puisque dans chacune d'elles la vérité fondamentale, le fait d'une création, est respectée, et que la création n'est réellement que la force divine mise

en jeu et faisant fonction de Créateur. Toutefois, chacun de ses modes, qui n'en sont qu'un seul au fond, implique une idée fausse. D'abord le monde n'est pas un développement organique de Dieu. Puisque Dieu est un Être unique, sa substance est incommunicable ; puisque rien de ce qui est en dehors de Lui ne saurait être consubstantiel avec Lui, le monde n'est pas plus une éradiation qu'une émanation de Dieu. Il n'est pas plus émané de Dieu, comme le ruisseau de la source, qu'il n'est venu de Dieu comme le rayon du foyer, ou l'éclair de la nuée, ou la toile de l'araignée, s'il faut rappeler encore d'autres images de la même valeur. Le monde ne peut pas être non plus un débordement de la plénitude divine, puisque le débordement implique l'idée de limites franchies, et que la puissance de Dieu ne franchit pas de limites, ou qu'elle n'en a pas. Empruntés au monde phénoménal, et appliqués à l'ordre intellectuel, ces trois modes, qui paraissent, au premier aspect au moins, de sublimes images, ne sont en réalité que des assimilations impossibles. Quant au quatrième mode, pour s'en faire une idée quelconque, on a dit : Dieu est pensée (λόγος), et force animée (πνεῦμα). Lorsqu'il veut créer, sa pensée conçoit ; quand sa pensée a conçu, il parle, et quand sa parole a formulé sa volonté, sa puissance a créé. Ainsi Dieu a parlé l'univers, il l'a fait par sa parole, par le (λόγος) et par son esprit, le (πνεῦμα). C'est pour cela que Moïse fait in-

tervenir dans la création l'Esprit de Dieu, et saint Paul, le Fils de Dieu. Et certes, c'est là la plus sublime de toutes les manières de concevoir et d'exprimer l'inconcevable et l'inexprimable ; mais, en fin de compte, c'est un simple anthropomorphisme. Si nous trouvons sublime le mode de la création par la parole, c'est qu'il est emprunté au genre le plus pur de nos œuvres, à nos créations par la parole. C'est nous qui créons par elle ; nous qui parlons nos pensées ; mais Dieu ne parle pas et quand sa volonté crée, elle n'a nul besoin de formules rendues par des organes semblables aux nôtres. Toute sa création gît en ceci : Dès qu'il veut, ce qu'il veut est. Et l'œuvre qu'on appelle des six jours se résume en ceci : aux moments donnés, il s'est trouvé ce qu'il a voulu là où il n'y avait rien, où il n'y avait que ce que dans la langue de l'homme on peut qualifier de ténèbres.

On a fait des anthropomorphismes moins sublimes sur l'œuvre de la création. On a dit qu'avant de faire le monde par un acte de volonté, Dieu en avait conçu dans sa pensée l'idée, le prototype, le paradigme, le plan, en un mot. Les poëtes ont prêté à Dieu leurs imaginations ; les mathématiciens, leurs figures ; les artistes, leurs compas. Tous ensemble, ils parlent d'un architecte ayant besoin de réfléchir, de concevoir un plan, de faire des combinaisons, arrêtant d'avance une sorte de tracé à consulter au besoin ; se réjouissant à la fin d'avoir parfaitement réussi à le

réaliser. Au figuré, tout cela peut se dire assurément, et il n'est pas de page dans la littérature qui le dise d'une manière plus sublime, plus ravissante que les textes bibliques. (Prov. VIII, 22-31.) Cela est pour l'homme plein de vérité, et l'homme procède ainsi ; mais Dieu, non ; car l'omniscience divine, toujours égale, toujours absolue, n'a nul besoin de méditer, de préconcevoir, de calculer. Le calcul est un travail qui demande un effort d'attention pour découvrir du regard un effet projeté dans l'avenir ; mais tout étant présent pour Dieu, rien n'est pour lui reculé dans l'avenir. Il n'a donc rien à y chercher, pas d'effet à y obtenir par une combinaison savamment conçue ou profondément méditée, et il ne faut pas l'égaler aux architectes qui tracent des plans, les méditent, les retouchent, en préparent les moyens, et enfin les réalisent. On a été plus mal avisé encore, quand on a dit que Dieu lui-même est le prototype du monde ; qu'il est le *moi*, et le monde, le *non-moi ;* qu'il est la gloire, et que le monde est un miroir posé en face de l'infini pour le réfléchir.

Sans doute, toute œuvre de Dieu porte en quelque sorte son empreinte et le réfléchit, d'une façon ou d'une autre, à un degré quelconque. Et puisque le monde est de Lui, le monde doit le proclamer son auteur, le monde doit le réfléchir. Mais comment et à quel degré le monde réfléchit-il Dieu ? Qu'on dise, par exemple, du Fils de Dieu qu'il est l'image de

Dieu, qu'il le réfléchit et le représente, rien de plus naturel : comment en serait-il le Fils, s'il n'était pas son image? Mais peut-on dire la même chose du monde ? Certes, ce n'est pas dans le même sens qu'il reproduit ni la substance, ni la nature, ni l'image de Dieu. Et si cela n'est pas, où est la représentation? Uniquement en ce que le monde manifeste les attributs de Dieu, en est l'effet et en montre les effets.

L'idée que le monde est l'image de Dieu est tout simplement une idée absurde, on le voit par ce qu'elle produit : j'entends l'hypothèse, que Dieu est de la même forme que le monde, car l'antiquité a parlé de la forme sphérique de Dieu.

En résumé, le mode de la création est donc un mystère, où, de même qu'en tout, perce pour nous un peu de clarté, une lueur dans une obscurité profonde. La lueur, c'est que la création est un acte de la volonté divine, que Dieu créa en voulant qu'il y eût des existences ; que Dieu n'eut qu'à vouloir pour que les choses fussent ; que son œuvre porte naturellement, inévitablement le cachet de sa main, et révèle son auteur. Mais est-elle sa pensée métamorphosée en choses, ou sa substance déployée en mille manières diverses, ou son image réfléchie d'une façon quelconque? voilà l'obscurité.

Forte de l'hypothèse que les idées divines deviennent des existences, que sans aucun acte spécial de volonté toute pensée de Dieu se traduit en une exi-

stence, devient une créature, ou un objet, cette théorie proclamait nécessairement une création permanente. Car, d'après cette hypothèse, ou Dieu cesserait de créer, ou il cesserait de penser. Or son existence même ne pouvant être conçue sans une pensée continue, il s'en déduirait nécessairement une création infinie.

Si grossière que soit toute cette théorie, elle semble contenir cependant une vérité attestée par la physique générale. La spéculation moderne recule devant cette continuité ; elle objecte l'observation vulgaire, qni porte à croire qu'il n'y a plus dans l'univers de créations directes ; qu'il n'y a plus que, d'une part, conservation, et, d'une autre, reproduction ou tranformation.

Mais de tout ce qui se passe sur les points extrêmes de la voûte des cieux, les astronomes infèrent au contraire qu'il y a bien réellement sur ces points création continue ; qu'il s'y prépare du moins sans cesse des corps, des astres et des systèmes nouveaux ; nous avons vu les motifs de leurs inductions.

La théorie de la création continue, qui paraît d'ailleurs la plus digne de la grandeur divine, si l'homme était juge compétent dans cette question de dignité, semble aider singulièrement à la solution de notre troisième question, à savoir l'époque de la création. Si la création continue à jamais, et si elle n'a pas de limite dans l'avenir, elle ne doit pas en avoir dans le passé : elle n'a pas dû commencer ;

elle doit dater d'éternité. On a tranché la question dans ce sens, création perpétuelle, création éternelle. On a dit que Dieu était la force et l'activité absolue; et, l'ayant toujours été, Dieu a dû créer toujours et doit créer éternellement. Le contraire paraît inadmissible. Comment dire de l'Être absolu qu'en un temps donné il est arrivé à concevoir l'idée de créer ce qui jusque-là n'était pas en sa volonté? L'avènement dans sa pensée d'une résolution pareille ressemblerait de sa part à une modification dans son être. Or, rien de ce genre ne pouvant s'appliquer à Dieu, la réalisation du monde n'a été pour Lui ni un commencement de desseins et de travaux nouveaux, ni une ère de nouvelles affections ou d'un gouvernement inaccoutumé.

Sans doute, mais ne sont-ce pas là encore autant d'anthropomorphismes proclamés sous le prétexte d'en réfuter d'autres?

En effet, il n'y a pas de vérité contre la vérité; et il est bien évident que le monde n'étant pas un principe, une chose primitive, une existence nécessaire, n'est pas éternel comme Dieu, et, par cela seul qu'il s'y constaterait, une création continue, il serait établi que toutes les parties ne sont ni de la même date, ni d'éternité. Aussi l'humanité, dans tous les siècles et par ses plus beaux génies, a-t-elle enseigné une création en un temps donné et une certaine œuvre accomplie. La spéculation la plus raffinée, celle qui répugne le plus aux dates, suppose encore, si non

de ces époques de création qui seraient des modifications en Dieu, et que personne n'enseigne dans ce dernier sens, du moins ce qu'elle appelle des *moments*. Je fais ici allusion à ceux qui, en une conception très-pure, distinguent Dieu comme Esprit du monde et vie du monde (Weltgeist et Weltleben), car ces termes ont un sens dans la langue philosophique la moins suspecte de panthéisme. La raison peut parfaitement considérer Dieu comme l'Esprit qui a voulu le monde et qui le mène à ses fins, et comme le principe de la vie qui anime le monde et le met en état de marcher aux fins qui lui sont prescrites [1]. Et puisqu'il faut après tout parler la langue qui nous est donnée, la question de savoir à quelle époque un peu précise remonte la création du système solaire et celle de la fraction de ce système qui nous loge, le globe terrestre, ou même celle de tout autre système qui pourra nous être un peu connu tôt ou tard, peut donc être posée par la cosmologie. Si cette question demeure étrangère à l'Être absolu, au Créateur, qui n'est pas assujetti au rapport de succession, elle regarde de fort près les créatures assujetties à ce rapport. Aussi la spéculation, aidée de l'histoire et de la physique générale, a-t-elle toujours énoncé des conjectures et articulé des chiffres à cet égard. On a cru longtemps qu'il fallait s'en tenir à un chiffre peu

[1] Je prends dans ce sens les deux expressions si bien employées par M. Trendelnburg.

élevé ; on a pensé que la vie du genre humain et sa demeure étaient d'une date assez récente ; que nos textes sacrés n'assignaient à l'origine du monde que quatre mille ans avant l'ère chrétienne. Mais d'abord, cette date n'y est pas inscrite, et une telle nouveauté du monde ne repose que sur une étroite théologie. L'ensemble des existences terrestres, la suite des évolutions de leurs destinées, celle des anciennes littératures et des autres monuments de la civilisation, viennent à l'appui des inductions géologiques et astronomiques pour réclamer une époque beaucoup plus reculée. Ce sont évidemment d'autres dates qu'il faudrait admettre, s'il convient d'en fixer. Les textes sacrés n'en donnant aucune, n'en excluent aucune. Quand on a cru qu'ils indiquaient une époque récente, on a voulu inférer de certains monuments, spécialement du Zodiaque de Denderah, qu'ils se trompaient. On n'a pas craint, dans cette intention, d'assigner une antiquité de quatorze mille ans avant Jésus-Christ à ce dessin, que la critique sérieuse est venue bientôt remettre à l'année cent cinquante de l'ère chrétienne, sa véritable origine. La question ne fera un progrès positif que du jour où l'on aura des faits astronomiques qui soient de nature à dominer ces débats.

Il y a, dans l'univers connu, un globe dont la lumière met dix ans, et d'autres dont elle met vingt-cinq ans à nous arriver. S'il en est qui mettent dix mille, vingt-cinq mille ans, du jour où ils seront dé-

couverts, il faudra leur assigner au moins cet âge.

On a supposé que la science reculera sans cesse l'époque de la création, en raison du progrès que fera l'étude de la nature. Ce n'est là qu'une supposition. Mais dans aucun cas, et quelque date qu'on cherche, la lettre des textes sacrés ne s'oppose à nulle espèce de calculs : les mots *in principio* permettent le progrès le plus fabuleux.

Ce qui est unique encore dans ces textes, qui donnent sur toutes les questions cosmogoniques des idées si élevées, c'est qu'elles semblent indiquer toute une succession d'époques ou d'évolutions créatrices, et que la grande œuvre de la création y est distribuée sur six jours. On a dit que cette distribution a été inspirée par des vues législatives plutôt que par des vues cosmologiques ; qu'on y a introduit, à la suite d'une œuvre de six jours, l'idée de la fatigue, pour amener celle d'un repos périodique consacré à Dieu ; que la célébration du septième jour, qui devint bientôt à son tour le type du repos éternel, du sabbat céleste, a joué un rôle si considérable dans les institutions civiles et dans les usages religieux de Moïse, qu'il a voulu l'introduire jusque dans l'œuvre de Dieu, la création du monde. On a dit qu'en raison même du prix que ce législateur attachait à fonder le jour du repos sur un fait divin, il a fait entrer en six jours toute l'œuvre de Dieu. Mais on a eu de l'esprit à tort. La théorie de la création en six jours n'est pas posté-

rieure à la loi du sabbat, et ce n'est pas l'œuvre cosmologique qui a été calquée sur l'institution civile, c'est l'institution civile qui a été calquée sur l'œuvre cosmologique. On a qualifié l'une d'œuvre divine, l'autre d'institution humaine, pour mieux motiver l'imitation. Mais les textes sacrés ne parlent pas d'une institution humaine. La loi d'un jour consacré au repos, au culte, ou si l'on veut aux choses du monde spirituel, est d'une origine aussi divine que celle du monde matériel. On a eu de l'esprit à tort encore, quand, pour atténuer ce que les mots de repos et de créations successives, appliqués à Dieu, offrent d'impropre, et pour faire disparaître les conceptions de fatigue et de repos, on a proposé cette paraphrase, qu'après avoir appelé successivement à l'existence ce qu'il avait dessein de créer, *Dieu cessa* son œuvre. D'abord, on n'a pas vu qué c'était là un anthropomorphisme encore; puis, qu'il ne fallait pas avoir la prétention de faire disparaître du langage des hommes — le langage des hommes. Los anthropomorphismes sont universels en théologie, et nous ne faisons pas autre chose que des anthropomorphismes, même en philosophie. Essayer de dire sur Dieu un mot qui n'en soit pas un, c'est s'arrêter tout court. D'ailleurs, la distribution de l'activité de l'homme, calquée sur celle de Dieu, est moins un anthropomorphisme qu'un théomorphisme d'une nature sublime, que l'homme n'a pas plus fait qu'il ne s'est fait à l'image

de Dieu. Divinement enseigné sur lui-mêmo et se concevant à l'image de son Créateur, il a dû concevoir aussi son œuvre à l'image de l'œuvre divine. Tel maître, tel serviteur, a été sa maxine naturelle, et les textes sacrés nous donnent cette théorie légitime : l'œuvre divine, la création, est successive, formant un ensemble complet et clos en un moment donné. L'œuvre humaine doit être successive aussi, formant comme elle un ensemble complet et clos en un temps donné. Et alors viendra le jour du repos, le sabbat de l'éternité.

CHAPITRE VI.

Du but, des lois et du gouvernement du monde matériel. — Téléologie et théodicée.

I. — *Le but.*

On appelle but de l'univers la fin ou les fins suprêmes pour lesquelles le monde a reçu l'existence.

On dit d'une part, si l'univers est l'œuvre de Dieu (et il ne saurait ne pas l'être), il doit avoir un but digne de Lui et y aboutir ; toutes les mesures doivent être prises à cet effet. On dit, d'une autre part, la théorie d'un but ou d'un plan combiné pour que ses forces aboutissent à un but harmonieux, est une abstraction, une idée générale sans contenu. L'univers ne saurait même avoir de but général, chaque chose y en ayant un : rien n'y étant sans qu'une volonté spéciale l'ait voulu pour atteindre un résultat spécial, il en est de l'ensemble comme d'une cité où chaque édifice a son but, tandis que la ville elle-même en a si peu que, les édifices ôtés, il n'en reste rien. Le but de chaque objet admis, il n'y en a pas de général.

Mais d'abord, ce raisonnement est faux. Car dire

[illegible] cité qu'elle n'a pas d'autre but que ceux de chacune des maisons qui la composent, autant vaut dire qu'un État n'a pas d'autre but que ceux des communes qui le forment; que celles-ci en ont un, mais que l'État n'en a pas, puisque, les communes ôtées, il ne resterait rien qu'on pût appeler État. Il est évident au contraire que l'État a un autre but que ses communes, but auquel toutes concourent, puisque [illegible] toutes trouvent la perfection, la sécurité, [illegible] en grande partie la prospérité matérielle dont elles jouissent. La cité a un but [illegible] ainsi que ses maisons existent; l'État un but [illegible] ainsi qu'existent les cités. L'univers peut avoir et a un but général encore, quand toutes ses parties auraient chacune le leur. Il y a même cette différence en faveur de l'univers, que toutes ses forces sont invariablement soumises à des lois parfaites, qu'il n'y a pas dans son empire de déviation, de faits de violence, ou de révolte semblables à ceux qui ont lieu dans le monde humain et dans la cité, où tout est bouleversements et changements, révolutions et réactions, tandis que dans le but que veulent les forces de la nature, il n'y a que régularité et perfection. Toujours respectées, elles demeurent toujours les mêmes, et si profondes que soient les révolutions du monde, les cataclysmes passés, les mêmes lois régissent encore et font marcher tout ce qui est vers le même but qu'auparavant.

Le but de l'univers n'est donc pas plus une simple abstraction que le but d'une cité ou celui d'un État. Et de ce que, dans le sein d'une chose aussi bornée qu'une commune, ou un empire, chacune des parties qui les composent a son but, il est juste d'induire que chacun des grands corps dont se compose l'univers a sa mission propre, que chacun en remplit une à l'égard des corps voisins et que chacun en remplit une troisième dans l'ensemble de la création.

Comme il ne s'agit ici que du monde physique, et nullement des êtres qui ont une mission morale à y remplir, la question ne paraît pas très-compliquée.

Elle est pourtant assez difficile encore, même en l'état actuel de la cosmologie, pour que l'avis d'un philosophe ancien, qui a dit, « Les Dieux n'ont pas voulu que les hommes connussent le divin de la nature, » soit aussi le nôtre. Seulement, ce que les hommes aimeraient toujours le mieux à savoir et ce qu'ils aiment le plus à discuter tant qu'ils ne le savent pas, c'est précisément ce *divin*. Et comment nous en défendre? Tout nous y excite, et la vue de l'univers nous persuade évidemment que son auteur aime à nous parler du sein de tant de magnificences. S'il a l'air de tenir ses desseins élevés au-dessus de notre intelligence, du moins il montre à nos yeux les splendeurs de sa puissance créatrice; et toutes ses mesures sont prises pour qu'elles se révèlent et se dévoilent toujours plus éclatantes à nos hommages. Sans cesse

l'univers sollicite lui-même nos méditations par les découvertes incessantes où il appelle notre intelligence ravie de ses succès ; et c'est à tort si quelquefois une idée de découragement imprime sa gène à nos recherches. En effet, la pensée que, même dans nos efforts les plus soutenus, nous resterons toujours au-dessous des plans que l'Être infini veut réaliser dans l'immensité de son œuvre et qu'il ne faut plus s'en occuper, puisqu'on ne saurait le faire avec fruit, essaie souvent de prévaloir. Et pourtant nous ne cessons pas pour cela de maintenir à l'étude un problème qui surgit sans cesse. Nous allons même plus loin, si ce n'est dans nos solutions, du moins dans nos aspirations : nous cherchons le but du monde moral, si ce n'est de son ensemble, du moins de celle de ses parties qui est donnée à notre appréciation spéciale. Or quand il s'agit des œuvres de l'homme, du but qu'elles se proposent et des motifs qui les inspirent, nous nous croyons en état de juger. Notre confiance est même telle que parfois rien n'arrête la témérité de nos oracles : l'avenir y entre comme le présent, et l'œuvre de l'humanité, comme celle des individus. Cela étant, se décourager tout-à-fait quand il s'agit de l'œuvre de Dieu, et laisser paralyser notre élan par notre amour-propre, de crainte que nos pensées ne restent trop au-dessous de celle qui a présidé à l'ordonnance de l'univers, serait d'une inconséquence sensible. D'ailleurs on ne saurait se

faire aucune idée du but de la création morale sans aborder le but de la création matérielle.

Mais, on le comprend, il se présente à ce sujet des questions très-difficiles, toutes insolubles à la rigueur, et voulant être traitées avec une délicatesse extrême, mais toutes inévitables.

Ces questions sont celles-ci. Chacune des parties de l'univers, et chacune des existences de ces parties, a-t-elle son but propre ? Ou bien tout l'ensemble, mondes, fractions de mondes et individualités, est-il fait pour un seul but et d'après un seul plan ? Si c'est pour un plan général, est-il de nature purement physique, ou purement morale, ou mixte ? S'il est purement moral, s'étend-il seulement à une partie de ce qui est, ou bien à tout ce qui est dans l'univers ? L'univers est-il fait de manière à ce qu'il puisse l'atteindre ? Le but atteint, son existence sera-t-elle finie ?

Voilà les problèmes. Or nous sommes intéressés dans les solutions, non-seulement à titre d'observateurs ou de spectateurs, nous y sommes impliqués comme acteurs. Nous y figurons nous-mêmes pour beaucoup, par tout ce que nous sommes. Nous faisons partie de la création avec toute notre personne et avec chacune de nos forces ; nous ne sommes pas soumis seulement à la nature et à ses lois, nous concourons nous-mêmes à sa fin avec nos forces physiques, nos facultés intellectuelles et nos œuvres

morales. Toute notre destinée est engagée dans la marche générale de l'univers, et le but de celui-ci est la règle de la vie humaine. Ici donc la spéculation devient un souci personnel.

Cependant on s'est égaré bien gratuitement lorsqu'en cherchant le but de l'univers physique on a fait de l'homme le centre de tout, et quand on a dit le monde fait pour être le moyen et le théâtre de notre bonheur. Confondre les fins de la vie humaine avec le but de l'univers, c'est nous mettre au-dessus de tout ce qui est. Or nous ne sommes qu'une partie à ce point faible du tout, que partout nous nous y sentons comme perdus dans l'immensité. Sans doute il nous est permis de prendre aussi les fins de la vie humaine pour un des buts de la nature, puisque la vie d'une race tout entière est quelque chose de considérable même dans l'immense ensemble des existences ; mais confondre les fins morales de l'homme avec celles de l'univers, ce serait une véritable folie, et mettre avant tout notre bonheur en serait une autre, puisqu'après tout l'existence terrestre n'est que le début de la vie de notre race.

Ce qui serait étrange de notre part, ce serait de faire de l'univers, pour la satisfaction de notre amour-propre, ce que le Chinois fait du globe terrestre pour la satisfaction du sien, le centre de tout. Ce qui serait plus qu'étrange, ce serait de dire que l'univers est créé pour nous. Si l'on se borne à dire que la terre

est faite pour être la demeure de la race humaine, que l'homme est créé pour cultiver le globe et pour en embellir la surface, en raison de sa propre multiplication, on est dans le sens pur de la question, et le fait est vrai. La terre nous sert de demeure, et tout y semble disposé pour le service de l'homme. Les atomes de la matière y sont groupés pour nos besoins. Il fallait à l'homme du fer, du plomb, de l'or, de la pierre, de l'argile et du sable, de l'air et de l'eau; tout cela s'y trouve. Son corps devait être composé d'os, de chair et de sang, et d'une foule d'autres choses, et tout ce dont il se compose se rencontre dans l'atmosphère, sur la surface du globe ou dans ses entrailles. Tout y semble donc calculé pour l'homme, son usage, son agrément, ses études; si bien que si certaines choses y manquaient, sa destinée serait tout autre. Qu'on supprime par exemple le fer, dont il fait l'instrument le plus complet de la civilisation,et aussitôt sa puissance serait déchue. Mais est-ce là toute la vérité, et l'homme n'est-il pas fait aussi bien pour la terre que la terre pour l'homme? Voyez plutôt ce qu'elle a gagné par ses soins,ce qu'elle y gagne chaque jour encore; ce qu'elle gagnera surtout quand notre chiffre sera complet et quand nos rangs seront serrés sur la totalité de sa surface. Il est donc certain que la race humaine a, sur le globe qu'elle habite et pour ce globe qui est en rapport avec tous les autres, une mission purement physique. Toutefois n'allons pas

en conclure que l'homme est fait pour sa demeure : faisons-en abstraction, admettons au contraire tout simplement l'inverse, et disons que la terre est faite pour être la demeure de l'homme, le théâtre de son œuvre. Et puisque tous nos arts et toutes nos sciences sont le résultat de ces trois choses, de l'organisme du globe, de l'organisme de notre intelligence, de l'organisme de notre corps et particulièrement de notre main (V. l'ouvrage anglais *The hand*), affirmons hardiment que tout, sur la demeure de l'homme, a été fait pour lui. Mais à cause de cela même il faudra bien admettre que les autres globes ont été faits chacun pour leurs habitants aussi, et aucun ordre d'êtres ne devra s'imaginer qu'il est, lui, le centre de l'univers, ni même s'imaginer non plus, qu'aucune partie de l'univers soit affectée exclusivement à une classe d'êtres quelconque.

Si la terre, par exemple, a été mise à la disposition de l'homme, il n'en faut pas conclure qu'elle a été faite pour lui. D'abord, elle est peut-être là pour elle-même ; puis pour tout ce qui s'y trouve, et enfin pour l'ensemble de ce qui est. En tous cas, elle est en rapport avec des corps auxquels ses habitants sont plus étrangers qu'elle. Elle a donc une toute autre mission encore que celle de loger des milliards d'êtres fort divers ; et puisqu'elle concourt à l'harmonieux balancement de l'ensemble des sphères, il est absolument faux de dire que l'homme est le but unique de son

existence. Or, si c'est une aberration ridicule de penser que le globe terrestre n'a été créé qu'en vue de l'homme, c'en est une bien plus absurde de le penser de l'univers. Il y a plus, s'il est des raisons qui nous portent à croire que notre globe cessera d'être quand l'homme cessera d'y demeurer, et que leur mission réciproque finira ensemble, il est un autre ordre de considérations qui amènent des conclusions fort différentes.

Des révolutions profondes, de véritables métamorphoses ont changé successivement, à des intervalles considérables, la nature extérieure de notre globe, la distribution de ses mers, de ses montagnes, de ses rochers, de ses couches de terre, de ses végétaux et de ses animaux. D'autres révolutions peuvent changer encore l'état actuel, et des révolutions analogues se renouveler plus d'une fois. Elles peuvent enfin rendre ce globe propre à la demeure d'un autre ordre d'êtres très-supérieurs à l'homme. Or en face de ce point de vue, il serait tout-à-fait téméraire de nous déclarer nous seuls le but de la création terrestre.

La même observation doit se faire à l'égard des autres sphères célestes et de leurs habitants actuels.

Toutefois, si nous commençons toujours un peu par nous et rêvons de nous, nous sentons bien que s'il est quelque chose pour nous, rien n'est pour nous seuls, ni par nous. Ce qui nous préoccupe d'abord à juste titre, c'est la question du Créateur, c'est sa

personne, sa pensée, son dessein, et toujours nous commençons, comme s'il s'agissait de nous, par chercher ce dessein dans son intérêt et cette pensée dans sa grandeur. Et avant tout nous lui prêtons, en face de sa magnificence, l'idée d'en faire ressortir sa gloire. Or, sans nul doute, le but final de l'univers sera la glorification de Dieu par tout ce qui est, les Saintes-Ecritures le disent. (V. Isaïe XLIII. 7.) Toutefois, puisqu'il ne s'agit pas du monde moral et des êtres appelés à le glorifier en adorant ses perfections ou en les imitant ; puisqu'il ne s'agit que du rôle physique, des corps matériels et de la fin pour laquelle il les a faits, il faut d'abord faire abstraction de ces idées de gloire personnelle pour ne s'attacher qu'aux fins physiques. Le résultat final de la création est nécessairement la gloire de Dieu par celle de tout ce qui est ; et par cela seul que tout y est l'œuvre de la perfection suprême, tout y doit aboutir à la glorifier ; mais quand il s'agit de Dieu, il ne saurait y avoir de motifs d'égoïsme, d'amour-propre personnel, et l'on n'y doit ni chercher ni trouver rien qui trahisse un dessein de cette nature. Il faut donc s'en tenir à cette vérité, que le monde est la réalisation d'une idée divine et que la réalisation d'une idée parfaite doit aboutir en dernier lieu à la perfection.

Maintenant vient la question de savoir si le monde va de lui-même à son grand but, au seul nom de ses forces, ou bien s'il y est conduit ; si ses forces obéis-

sent réellement à des lois, les lois à un législateur, et si ce sont les lois qui gouvernent ou si c'est le législateur qui règne par elles.

II. — *Les lois ou le code de la nature.*

On appelle lois de la nature la manière dont les forces cosmiques gouvernent les choses et les règles qu'elles semblent y appliquer.

Le code de la nature est l'ensemble de ces lois et de ces règles. On sait que Buffon dit la nature dépositaire des décrets de Dieu ; et les naturalistes ajoutent volontiers, d'après un mot de Montesquieu, que les lois de la nature sont les rapports nécessaires des choses. Mais d'abord cette définition est mauvaise en politique, puisque les lois des peuples, loin d'être les rapports nécessaires des choses, ne sont d'ordinaire que des dispositions très-arbitraires et n'en sont pas moins des lois, et que loin d'être constantes, comme elles le seraient si elles étaient une chose nécessaire, elles ne font que changer sans cesse. Ensuite cette définition est encore plus mauvaise en cosmologie, puisque les lois de la nature, quoique venues de Dieu, permanentes et invariables, ne sont pas non plus les rapports nécessaires. Constantes dans l'état actuel du monde, leur nécessité est si relative qu'on ne peut les qualifier d'éternelles en aucune façon. Elles ne sont pas nécessaires dans leur

origine puisque Dieu les a émises en vertu de sa liberté la plus absolue, et elles ne sont pas nécessaires dans leur durée, puisqu'il les changerait à l'infini si tel était son bon plaisir. Sans doute, elles ont sur les lois politiques cet avantage, que si celles-ci ne sont que des règles très-variables, tracées souvent par des hommes aveugles, capricieux ou despotiques, et toujours par des hommes très-faillibles, elles sont, elles, l'œuvre invariable et parfaite d'un législateur infaillible et suprême. Mais, si invariables qu'elles soient, les lois de la nature ne constituent point cette sorte de fatalisme qu'elles impliqueraient à titre de rapports nécessaires, et si chaque chose s'y fait d'une manière certaine et constante, en vertu d'une puissance inhérente à la nature elle-même, tout s'y fait aussi en vertu d'une idée suprême et d'une volonté qui est toujours souverainement libre.

C'est là, dans une idée suprême et dans une volonté souverainement libre, que se trouve la loi des lois.

Et j'ajoute maintenant que ce mot de loi appliqué à la nature ne peut être pris qu'au figuré. Des deux choses qui forment ce que nous venons d'appeler la loi des lois, l'idée suprême et la volonté absolument libre, aucune n'est réellement une loi. Dans l'ordre des choses humaines, pour qu'une idée ou une volonté devienne une loi, il faut qu'elle soit formulée ou exprimée sous forme de règle. Rien de ce genre

ne s'applique à l'idée ou à la volonté divine, qui est de sa nature même la norme et la règle de tout ce qu'elle a créé. On peut bien dire que les lois de la nature sont les normes ou les règles d'après lesquelles les forces physiques font l'œuvre de Dieu dans l'univers ; mais quoique tout le monde parle de ces lois comme si elles étaient écrites dans ce qu'on appelle le code de la nature, chacun sait que c'est là une simple figure. Si les lois de la nature sont écrites quelque part, ce ne peut être ailleurs que dans la pensée divine, où toutefois nul n'imagine rien d'écrit. Il n'y a jamais eu rien de statué sur la nature et il n'y a jamais eu rien de délibéré à son sujet. On a demandé, il est vrai, si le code de la nature a été arrêté une fois pour toutes dans la pensée de Dieu, ou si Dieu s'est réservé sa liberté tout entière pour chaque instant à venir, et si, dans ce cas, le code de la nature ne risquerait pas de se modifier? Mais quand même il aurait été arrêté une fois pour toutes et *décrété* à tout jamais, le mot *décrété* ne serait encore qu'une figure, et le mot *arrêté* n'impliquerait pas ce qu'il est impossible d'appliquer à Dieu, une délibération. Pour que sa volonté fût la loi du monde, Dieu n'a pas eu besoin de la délibérer.

On a demandé, encore, si Dieu a fait de sa volonté en faveur de la nature une sorte de délégation permanente, ou bien s'il l'y maintient lui-même toujours présente, toujours active en chaque chose.

Dans le premier cas, son intervention dans le jeu des forces physiques, tant que durera l'univers actuel, y serait une anomalie, une exception, un miracle.

Dans le second cas, elle y serait la vie, elle y serait la règle.

De ces deux hypothèses, la première impliquerait à nos yeux une sorte d'abdication divine, et ferait de la Providence une affaire une fois faite, c'est-à-dire une simple création; la seconde constituerait, à notre avis, une sorte de préoccupation fatigante pour la divinité incessamment sollicitée de toutes choses. Ni l'une ni l'autre n'est donc seule admissible pour la raison.

Et en effet, ces hypothèses exclusives, nées de l'ambitieux désir de forcer la Providence à procéder d'après nos dilemmes, sont exclusives de toute bonne théorie. La vérité des choses est plus simple.

Le code de la nature n'étant pas autre chose que la volonté divine, l'Auteur de l'univers y intervient si naturellement que la marche de la nature n'est que la perpétuelle réalisation de sa pensée, pensée que nous avons la prétention de distinguer en actuelle ou en éternelle, mais qui est en elle-même toujours actuelle, toujours éternelle, toujours toute-puissante, omniprésente et omnivivifiante. Les lois de la nature ne sont réellement que ses manières d'agir par les forces qu'il a semées ou qu'il sème dans l'univers.

D'un autre côté, la régularité des phénomènes montre que les forces qui les produisent suivent dans leur jeu un ordre, non pas arrêté, par voie de délibération, mais constant en sa perfection; des règles permanentes, non pas décrétées, mais voulues une fois pour toutes et toujours. Grâces à ces forces, les choses qu'elles animent, marchent comme des machines vivantes, si cette figure est permise; et elles impriment cette marche à tout ce qu'elles produisent. Puissances aveugles elles-mêmes et puissances matérielles, mais puissances dans la main de Dieu, elles sont à ce point éclairées et si bien conduites qu'elles ne se détournent, ni ne s'affaiblissent, ni ne se dérangent; qu'au contraire, elles reproduisent sans cesse les objets qu'elles ont à produire; puissances privées d'intelligence, elles se conforment à ce point au but déterminé qui leur est tracé que, sans en avoir conscience, elles y amènent le tout.

Evidemment, si telle est leur œuvre, c'est que telle est la mission qui leur a été donnée et qui leur est maintenue par l'intelligence législatrice, sans que jamais elles puissent s'en détourner ni arbitrairement, ni involontairement.

Mais se conçoit-il une machine vivante?

Les difficultés seraient plus insolubles encore, si la nature était une machine morte; mais le monde n'est ni une machine morte, ni une machine vivante. Au contraire, ce sont ici les deux lois fondamentales de la

nature, que rien n'y est arbitraire, que rien n'y est mécanique. Et c'est alors qu'on approche peut-être le plus de la vérité, quand on définit les lois du monde avec Malebranche : *l'accord de tout avec un certain ordre qui n'est autre chose que la pensée divine.* A la vérité c'est du monde moral que parle ainsi le plus mystique de nos métaphysiciens sensés ; mais il ne sépare pas ce que Dieu n'a pas divisé, et il ajoute : *Les forces de la nature et les lois de l'univers ne sont autre chose que la pensée et la vie rayonnant dans l'immensité de ce qu'on appelle sa création.* C'est à cette élévation qu'il faut se maintenir, et dans ces termes généraux qu'il convient de s'exprimer quand on veut rester dans le vrai sur une question aussi haute.

III. — *Les lois générales et les lois particulières.*

On distingue les lois de la nature en universelles ou fondamentales, et en spéciales ou secondaires. Mais toutes ensemble, elles forment un code peu volumineux en comparaison des codes politiques, codes de tâtonnements appelés d'ordinaire à régler quantité d'imperfections et d'essais, à réparer toutes sortes de fautes commises et à prévenir des révolutions de tous genres.

Le code divin, qui est la perfection et qui demeure immuable, peut se résumer en cinq règles universelles très-précises.

1° Tout, dans l'univers, est en mouvement perpétuel, quoique la force d'impulsion, cause du mouvement de tout, soit un mystère, comme toute question d'origine ou de commencement.

2° A chaque corps est assigné un espace spécial, une marche propre, une orbite ou une destinée particulière, qui lui permettent le déplacement nécessaire, sans déranger aucune des autres destinées et qui s'enchaîne dans le tout de manière à servir le système général.

3° Malgré la prodigieuse consommation de forces nécessaire pour produire le mouvement de tout, sa continuité régulière est assurée par la perpétuité de ces forces; à la perpétuité des forces mécaniques s'ajoute la reproduction permanente des forces organiques de telle sorte que tout puisse aller toujours, et qu'il n'y ait pas de raison pour que le mouvement cesse, que l'équilibre se dérange. Au contraire, le cours et l'ordre de l'univers sont assurés, sinon à perpétuité, au moins pour toute la durée de la nature.

4° Les transformations permanentes auxquelles tout est assujetti, et qui sont, les unes douces au point d'être imperceptibles, les autres brusques au point d'offrir des cataclysmes, sont aussi motivées et aussi régulières les unes que les autres, et dans la nature entière, il n'y a ni des exceptions, ni des anomalies, ni des révolutions véritables ou non voulues du législateur, en un mot, point de place pour le hasard.

5° Malgré cette transformation des individualités, la nature conserve les espèces, sinon d'une manière absolue, du moins d'une manière générale.

Que ces lois abstraites, induites des faits, ne sont que des faits, mais aussi que ces faits sont universels, cela est évident. Que jusqu'à présent il ne s'en est pas révélé d'autres du même caractère, c'est reconnu de même. Que du moment où il s'en manifesterait de contraires, ce códe serait à modifier sur-le-champ, cela est certain encore, et il serait peut-être téméraire de prétendre, dès à présent, que l'énumération de toutes les lois générales de la nature est complète, qu'on ne peut plus désormais les multiplier.

Celles qu'on proclame aujourd'hui n'en inspirent pas moins une confiance absolue.

Déjà, à côté de celles que l'on considère comme fondamentales, on en distingue cinq autres qu'on appelle secondaires, mais qui sont essentielles encore et qu'on proclame universelles avec la même assurance.

1° La nature suit depuis son origine et d'une manière continue la marche qui lui est tracée, sinon à perpétuité, du moins pour un temps indéfini.

2° Sa marche est dirigée de manière qu'elle ne puisse pas en suivre d'autre, de quelque force propre qu'elle soit douée, de quelque façon qu'elle soit animée, ou quelque violence qui lui soit faite de la part des puissances qui ont la faculté d'intervenir dans son

jeu, l'homme, par exemple, car ces puissances n'ont pas le pouvoir de rien altérer aux règles qui président à son cours normal.

3° Pour chaque chose qui se produit dans la nature, il y a raison suffisante en elle-même, sans que par là on entende dire que chacune ait aussi en elle la cause primordiale de cette raison.

4° Dans sa marche normale, elle obéit d'une façon générale à une loi d'homogénéité, d'affinité et d'analogie, qui ne veut pas que les êtres ou les objets soient multipliés en dehors de certaines limites ou sans nécessité, comme nous disons, telle étant au contraire leur ressemblance qu'on peut en faire des familles, des ordres, des classes, des espèces (loi de spécification).

5° Malgré ces affinités, la nature ne produit que des individualités, si bien que tout en les classant en catégories pour certaines ressemblances, on voit parfaitement en elles de telles différences qu'à la rigueur il n'y a que des êtres particuliers.

La dernière de ces lois semble donc contraire à la précédente, à la loi de spécification, et pourtant elles n'en sont pas moins universelles toutes deux. En effet, la nature, tout en suivant des types et en produisant des caractères communs, ne suit pas la marche uniforme du mécanisme ; elle enfante une variété à ce point indéfinie qu'il n'y a jamais identité dans ses produits, et elle place partout à côté des signes de

l'homogénéité et de la spécification, ceux de l'*individuation*. C'est donc une loi pour tous les êtres de l'univers, y compris la race humaine, qu'il n'y a pas de type absolu, comme il n'y a pas de monde pétrifié. Ainsi le type de l'homme est dans tout homme, mais l'homme type n'existe pas.

Après ce second ordre de règles générales, il en est un grand nombre d'une nature plus spéciale et qui sont les attributs des forces de certains corps plutôt que les lois qui président aux rapports de ces forces et de ces corps. Mais telles sont ces puissances, qu'on peut leur donner aussi le nom de lois de la nature. Nous en citerons quelques exemples.

1° En vertu de la loi d'harmonie, les forces qui s'harmonisent ont pour effet de s'exciter et de s'accroître mutuellement, tandis que celles qui sont en désaccord, se troublent réciproquement au point de se paralyser ou même de se neutraliser absolument.

2° En vertu de la loi de substantialité, la substance de la matière ne peut ni naître ni périr ; elle se transforme mais ne s'anéantit pas.

3° En vertu de la loi de réciprocité dynamique, la réaction est égale à l'action.

Que si l'on descendait aux attributs des forces de certains corps particuliers, on trouverait encore une quantité de procédés ou de manières d'agir qu'on pourrait qualifier de lois. On formerait, par exemple, tout un petit code des seules lois des phénomènes ma-

gnétiques, on le sait. Si du règne dit minéral on passait au règne végétal, on y verrait les formes du développement de la plante et celles du jeu des forces fructifères varier à ce point, d'espèce en espèce, qu'on ferait un volume considérable des lois qui les gouvernent. On en ferait un des seules règles à suivre dans la taille des arbres fruitiers. Là, dans ce domaine accessible au vulgaire, on parle de hasards et d'accidents à mettre à profit, de ruses et de violences à pratiquer à l'égard de la nature, mais on se flatte. De même que dans l'ordonnance de l'univers il n'y a que de l'art, il n'y a dans la nature que de l'ordre, que de la causalité, que des causes finales : chaque chose y est faite pour un effet et pour son effet, le pommier pour porter des pommes, le poirier pour porter des poires. Et nul ne le sait mieux que l'homme vulgaire qui greffe et qui taille. Rien ne se fait sans une force suffisante, aucune force ne fonctionne si ce n'est sous une loi et pour un effet, c'est-à-dire un but. Et la raison suprême seule a pu, sous le double point de vue de l'ensemble et du particulier, mettre en tout les forces et les lois nécessaires pour que chaque chose produise son effet, atteigne son but. L'enchaînement est immense. Chaque phénomène est amené par un autre, à ce point qu'il est difficile de dire où est le commencement, où est la fin. Tout se lie, et il y a lieu de dire, non-seulement que tous les phénomènes tiennent à des forces, toutes les forces à des lois, toutes les lois

à une idée suprême, la loi des lois, mais encore que rien ne se tient mécaniquement, de telle sorte qu'un rouage venant à manquer, toute la machine doive s'arrêter. Il est, au contraire, des manquements, des extinctions et des ruptures ; il est même des destructions et des cataclysmes, si bien qu'à chaque instant [illegible] apparaît des apparences de défectuosité. Il est des forces qui n'aboutissent pas, des semences qui ne produisent pas de germes, des germes qui ne portent pas de fruits, des fruits qui ne vont pas à maturité, et des fruits mûrs qui sont des poisons. Il se présente des phénomènes contraires à ceux qu'on attendait légitimement, et des forces de salut qui amènent la destruction. La pluie vient inonder au lieu de rafraîchir et noyer au lieu de féconder ; la chaleur, dessécher et brûler au lieu de faire germer et mûrir. En un mot, il est, non-seulement des avortements et des non-valeurs, mais des déviations et des dévastations violentes, qui semblent avoir la mission de braver l'ordre et de violer la loi. Et, cependant, tout cela ne dérange rien à la marche réglée de la nature. Tout cela, considéré dans l'immensité de l'espace, des phénomènes, des effets et des causes, ne forme réellement, s'il est permis d'y appliquer une expression vulgaire, que des tempêtes dans un verre d'eau et des tempêtes bienfaisantes. Les fureurs de l'Océan, qui semblent tout bouleverser et mettre fin à la paix des éléments, n'y portent qu'un trouble prévu,

voulu, utile, qu'un mouvement nécessaire, et après comme avant, les forces ou les lois de la nature restent les mêmes.

IV. — *La normalité et les anomalies. La tératologie.*

Nous l'avons dit, l'univers ne saurait être comparé à une machine. Toute machine se dérange. Or dans la nature, tout ce qui a l'air de se déranger se répare de soi-même d'une manière si admirable que le prétendu dérangement y est un progrès. C'est que tout s'y tient et que tout s'y soutient; tout y tient au suprême et le suprême y soutient tout.

En effet, si compliqué et si varié que soit l'ensemble des faits, des existences, des forces et des mouvements qui y font circuler la vie, chacun d'eux, selon ses fins et ses effets, suit les voies que demande l'harmonie générale. Et cependant la nature n'a pas pour loi unique un enchaînement uniforme de faits nécessaires. Les faits y sont contingents comme les existences, et si tout y est établi par la puissance créatrice en conformité des fins de l'univers, rien n'y est de soi ni pour soi. Rien n'y est non plus fatalement. Dans cette succession si immense, il y a, au contraire, des phénomènes qui sont de véritables déviations, des exceptions à la marche générale, à la régularité ordinaire, et ces phénomènes méritent peut-être une attention plus spéciale encore que les autres. Peut-

être aussi permettent-ils de jeter sur la marche de la nature un regard plus profond.

On appelle normalité la marche ordinaire, la condition commune des choses.

Les déviations contraires à la normalité, qu'elles aient lieu par voie de dégénération ou d'altération, d'affaiblissement ou d'exubérance, s'appellent anomalité, anomalie, monstruosité.

Ces phénomènes se distinguent aisément et complétement d'un autre ordre de déviations, c'est-à-dire de ces exceptions non voulues et de ces dérogations voulues qui se nomment, les premières, des prodiges, les secondes, des miracles.

Les déviations, dont nous avons à parler d'abord, révèlent dans la marche des forces cosmiques, non pas des modifications capricieuses voulues par la nature elle-même, mais des perturbations internes ou externes, qu'on peut qualifier d'involontaires, et qui sont motivées par des raisons accidentelles. Toutefois, si accidentelles qu'elles soient, ces raisons sont suffisantes pour expliquer les phénomènes qu'elles produisent ; ces phénomènes sont parfaitement motivés, justifiés, légitimes, inévitables même. Car tout ce qui apparaît dans la nature est toujours parfaitement motivé. Il n'y tombe pas une goutte d'eau sans cause; il n'y bouge pas un grain dont le mouvement ne soit forcé. En sa vaste sphère, il y a beaucoup de cas qu'on peut qualifier d'accidents, il n'en est point

qu'on puisse appeler des hasards. Le hasard, dans un monde où tout ce qui se passe a une raison ou une cause qui ne peut pas ne pas produire ce qu'elle produit, le hasard est une conception absurde.

Toutefois, si la nature est un jeu réglé avec art, elle ne suit pas une marche monotone. Elle apporte dans l'immensité des phénomènes produits par le même mouvement et des forces soumises aux mêmes lois une variété infinie, et dans des êtres ou des existences très-analogues, au sein de toutes les différences auxquelles elle se plaît, elle aime à jeter de véritables nouveautés et même des anomalies qui ont toute l'apparence d'irrégularités capricieuses.

Chacune de nos sciences en compte une multitude.

L'astronomie rencontre à chaque pas des lenteurs et des retards, des inégalités et des modifications d'orbite, qui d'abord frappent d'étonnement, mais auxquelles on s'habitue comme à la chose du monde la plus simple. A son tour, l'histoire naturelle trouve, dans les êtres organiques comme dans les choses inorganiques, des monstruosités sans nombre, et la race humaine en offre encore plus de variétés qu'aucune autre. Toutes motivées par les forces qui les produisent, les unes ont pour raison l'insuffisance, les autres la surabondance des forces, d'autres encore un obstacle, un embarras, une opposition apportée au jeu régulier et au développement naturel. La preuve qu'il y a monstruosité n'est pas seulement dans

la forme anormale, elle est encore dans le fait, qu'elle surprend l'observateur, bien qu'il la comprenne et s'explique parfaitement l'action qui l'a produite. Car, qu'il y a une raison pour tout, c'est ce que cette *tératologie* fondée de nos jours par Geoffroy Saint-Hilaire, Serres, Brechet, Mechel et Tiedemann, et que tout le monde distingue de la tératologie fabuleuse des anciens, a parfaitement démontré. Ce n'est donc ni un désordre, ni une puissance aveugle qui éclate dans ces faits, c'est un ordre particulier, soumis à des règles aussi constantes et aussi précises que les autres, et qu'il importe d'étudier autant. En effet, la prétendue anomalie est fréquente; mais c'est une véritable anomalie, une prétérition réelle de la loi commune.

Il faut distinguer, de l'anomalie, la différence. La différence dans l'analogie, la nuance dans le type, est la règle. Le type n'est pas une fiction, mais il est une abstraction, une idée. Il préside à tout et s'imprime à tout, mais ne se reproduit en rien ; il se révèle partout, mais ne se montre nulle part, maître respecté, mais invisible. S'il se reproduisait absolument, il n'enfanterait que des identités, des existences que rien ne distinguerait les unes des autres. Or, la loi de la création est précisément, non pas le contraire, c'est-à-dire l'opposé de toute ressemblance, mais la possibilité de la distinction, la réalité des nuances. Pour qu'un être, une existence, une créature soit dans la légalité

de la création, il suffit qu'elle soit dans cette condition. C'est là sa normalité. Et malgré toutes les déviations, les anomalies, les monstruosités qui apparaissent sans cesse dans la nature, la normalité est la règle. Mais c'est sous la loi de la diversité. Or telle est cette diversité, qu'elle va jusqu'à la non-identité de deux êtres quelconques. La variété est illimitée, la non-ressemblance, absolue. Aucun individu n'a paru avant nous qui nous fût identique ; aucun ne paraîtra jamais dans l'avenir qui le soit. Il y en a toujours d'autres. Telle est, non pas le droit, mais la loi de l'individualité. Et la variation est infinie en vertu de la génération naturelle ; les forces et les lois de la nature se refusent à toute autre combinaison. L'ordre de l'univers, loin de n'être qu'une reproduction constante, est une production constamment variée, différenciée, nuancée. Et il faut bien admettre qu'une loi de modifications, de variations infinies ; est imposée primitivement à tout son jeu, puisqu'elle ne fournit jamais deux choses identiques.

Il faut faire un pas de plus et reconnaître la présence directe dans la nature d'une volonté ou d'une loi qui explique cette régularité si constante sous certains rapports, si variée sous tous les autres ; il faut admettre la présence directe d'une force ou d'une puissance suffisante pour réaliser cette volonté ; il faut admettre enfin la présence directe d'une idée qui conduise cette puissance. De même que les forces

émanent toutes d'une source première, de la puissance créatrice, et ne sont pas autre chose que la puissance créatrice, de même les lois de la nature ne sont pas autre chose que la pensée législatrice. Aucune des lois de la nature n'exclut l'existence de cette pensée ; toutes la présupposent.

V. — *Le gouvernement du monde. La Providence divine.*

Les lois de la nature n'étant qu'une abstraction, on n'aurait non plus qu'une idée abstraite de la marche de l'univers, si l'on s'arrêtait à elles sans remonter à celui qui en est le principe. A moins de s'élever à la pensée qui est la véritable loi, la véritable force et la véritable créatrice de la nature, on n'aurait, du monde, qu'une théorie sans solution, on n'aurait qu'une grossière ébauche de cosmologie.

Nous savons que ses forces n'en sont qu'une seule et unique, source suprême et permanente de toutes les autres, source qui les porte en son sein, et qui les en détache sans rompre avec elles, qui les règle sans trôner en leur lieu, mais aussi sans les faire trôner à sa place.

Nous savons de même que toutes les lois qui gouvernent la nature n'en sont au fond qu'une seule et unique, une loi suprême qui embrasse toutes les autres.

Nous savons enfin que cette loi unique est une seule et même chose avec ce qu'on appelle la force centrale de l'univers ; qu'elle en est inséparable ; que l'une ne peut ni se concevoir ni exister sans l'autre ; que la force ôtée, il n'y a plus de loi ; que la loi ôtée, il n'y a plus de force.

Et puisque l'une et l'autre ne sont rien sans la volonté, sans la pensée du créateur et législateur suprême, c'est donc lui qu'il faut connaître pour savoir ce qu'est le monde. « Les lois, dit Bonnet (que nous résumerons un peu) ne sont point par elles-mêmes, causes d'elles-mêmes, nécessaires. Elles n'existeraient pas, s'il n'y avait eu quelqu'un qui les eût faites, et c'est le législateur qui est un être nécessaire, ce ne sont pas elles. Ce législateur aurait pu, ou faire d'autres lois, ou peut-être n'en point faire. Mais il a voulu en faire, et elles sont pour ainsi dire le langage qu'il parle aux hommes. Toutefois il leur parle plus haut et plus exceptionnellement encore, lorsqu'il limite ces lois, par exemple dans les prophéties et dans les miracles, qui sont des effets extraordinaires de causes extraordinaires sans doute, mais naturelles aussi. »

Tout le dit, c'est au législateur même qu'il faut aller pour comprendre le jeu de la nature et ses merveilles, pour apprécier les fins et les moyens de l'intelligence qui règle ce jeu et se plaît dans la création de ces merveilles.

En effet, le principe des lois, ce qui est la cause de

la nature et sa tête, est nécessairement une intelligence. Ce principe n'est pas une force dirigée par un type. La chimie elle-même le dit par un de ses organes les plus illustres (Liebig, *Lettres*, p. 26-28), et nul ne doit plus penser qu'il n'y a pas de législateur, qu'il suffit pour tout expliquer d'un idéal inhérent à chaque chose et d'après lequel elle se fait et se développe, ou en un mot *devient* tout ce qu'elle peut et doit *devenir*. Nul ne doit plus dire que cette loi improvisée pour le monde matériel est aussi la loi sociale ; que les nations, de même que les individus, se développent en vertu d'un idéal inhérent à la conscience nationale et deviennent ainsi tout ce qu'elles peuvent *devenir* sans être menées par autre chose. Cette philosophie de la nature qui disait naguère encore, que « chaque être porte en lui-même le type et la force de son développement, et qu'il n'y a pas d'autre loi, pas d'autre principe, pas d'autre législateur, » est passée. C'était la philosophie du rêve, et si c'est une Intelligence suprême qui est à la fois la loi de l'univers et une force infinie créant d'après un type constant mais constamment varié, c'est elle qu'on doit concevoir comme gouvernement de la nature, en d'autres termes comme Providence. Car s'il impliquait contradiction, qu'une intelligence infinie fût la loi d'un monde dont elle ne serait pas la cause et la force, il impliquerait bien plus encore, qu'une force infinie, créatrice de toutes choses et identique avec

l'intelligence suprême, n'eût souci de rien de ce qu'elle aurait fait et ne gardât pas le gouvernement des destinées de tout.

On appelle gouvernement de l'univers, non pas une direction primitive et imprimée à ses forces et à ses lois par la volonté suprême, une fois pour toutes, mais la direction permanente des unes et des autres. On distingue ce gouvernement en Providence générale, dirigeant l'ensemble des créations de haut et dans ses sommités vers son but général, et en Providence spéciale, dirigeant le détail des créatures, chacune vers son but particulier.

Mais, on voit bien que ce qu'on appelle ainsi en théorie Providence générale et Providence spéciale est une seule et même chose et se tient au point qu'il n'y a pas de séparation réelle, que c'est la même force, la même pensée et la même vie apportées à tout.

Mais ici il se présente tout aussitôt une grande objection. En effet, ceux-là même qui conçoivent une Providence en ce sens, que Dieu a fait les forces de la nature pour un but déterminé et leur a imposé des lois qui les y mènent, hésitent à croire qu'il ait soin encore des existences produites par ces forces, ou des destinées faites à ces êtres par les lois générales. Ils n'ignorent pas que l'action de Dieu est médiate ou immédiate, naturelle ou surnaturelle. Mais, suivant eux, il est impossible à l'homme de se faire une idée raisonnable de son action immédiate ou surna-

turelle, et ils n'admettent son intervention dans le monde qu'autant qu'elle est médiate ou naturelle. C'est-à-dire que Dieu est pour eux la Providence s'il agit par l'intervention des *causes secondes*.

Mais, ces causes qu'avec eux des philosophes éminents et d'une indépendance très-pure, d'une pensée très-religieuse, déclarent les seules à consulter par l'homme, puisque ce sont les seules qu'il connaisse, les causes secondes sont bien les enfants de la cause première : ce sont les forces et les moyens qu'elle emploie. Et ces forces posées par un simple acte de sa volonté, échappées de la force première comme un rayon d'un foyer de lumière, ne sont en dernière analyse, elles aussi, que la cause suprême. C'est toujours Dieu qui agit.

On objecte qu'on ne peut agir sur la matière sans intermédiaire matériel. Mais en affirmant si hardiment que Dieu, étant immatériel, ne peut agir directement dans l'univers et qu'il ne saurait y intervenir que selon les lois de la nature, on oublie une chose, c'est qu'on ignore ce qu'est la matière.

VI. — *Les objections contre la Providence. Les imperfections du monde.*

A des objections tirées des perfections de Dieu, on en ajoute d'autres tirées des imperfections du monde.

Il est dans la marche de la nature, dit-on, des phé-

nomènes qu'on ne saurait faire remonter jusqu'à Dieu, des désordres, des négligences.

D'abord, il est dans l'univers des parties maltraitées dès la création même, à en juger par le spectacle que présente notre globe. Nous en avons sur ce globe la preuve la plus frappante « dans ces lieux qui semblent destinés, comme dit Buffon, à une affreuse solitude, » dans ces tristes contrées, où la terre est surchargée par le poids des résultats confus de sa fécondité, couverte de bois épais et impénétrables, cachée sous des débris inutiles entassés par le cours du temps. Ailleurs sa fécondité est noyée dans des eaux stagnantes et corrompues, entrecoupées au plus de terrains fangeux et de marécages habités par des animaux farouches, d'affreux reptiles et des insectes vénimeux. Plus loin elle offre des régions stériles ou insalubres, inhabitées les unes comme les autres. Partout se voient quantité de forces perdues. Puis, que d'existences animales, végétales et minérales, les unes tout-à-fait nuisibles, les autres se prêtant plus aisément au mal qu'au bien !

Un pareil désordre, reste d'un chaos indiscipliné ou effet d'une dégénération profonde, atteste évidemment que, si l'attention divine se porte sur les généralités ou l'ensemble, elle ne s'étend point sur tout. Et mal avisés sont ceux qui affirment qu'elle s'y étend, puisqu'ils affirment, sans y songer, que la pensée suprême n'a pas, en tout ce qu'elle fait dans la nature, un but très-

précis. Elle semble, au contraire, se plaire quelquefois à laisser les forces cosmiques se gouverner elles-mêmes, et non-seulement aller comme elles veulent, témoin la forêt vierge, mais faire défaut aux règles générales et causer de cruels ravages au sein de la création divine, témoin les déserts, ou se livrer dans leur caprice et dans leur furie aux plus épouvantables bouleversements, témoin les tempêtes, les éruptions volcaniques et les tremblements de terre. On dirait, en effet, que partout où sur la terre et dans son atmosphère se manifestent la force et la vie, elles se passent par moment des fantaisies de génies malfaisants. Si le règne minéral se prête tout simplement à son rôle utile, c'est qu'il n'est doué ni de l'une ni de l'autre. Encore renferme-t-il de terribles poisons. Quant au règne organique, plante et animal, presque tout y est naturellement sauvage et dominé par des penchants si mauvais, qu'à peine abandonné ou négligé de l'homme, tout tombe dans le désordre.

Quelque zèle que l'homme y mette, il ne saurait plier des races aux habitudes qu'il impose aux individus dressés par lui avec tant de peine, et quelque génie qu'il ajoute à la sueur dont il arrose la terre qui lui est assignée pour demeure, il ne saurait lui arracher tout ce que son corps demande de vêtements pour résister aux intempéries des saisons, de nourriture pour échapper à la faim. Sa lutte contre la disette et les maladies des substances alimentaires, toujours

vive, est d'ordinaire pleine de soucis, quelquefois du désespoir. Aussi son corps est-il lui-même le siége de tant de souffrances, le théâtre de tant de fatigues, de travaux et de troubles physiques de toute espèce qu'il n'atteint que par voie d'exception le terme fixé par la nature elle-même.

Tout cela ne paraît-il pas prouver que les lois de la nature ne sont pas parfaites, que ses forces ne sont pas même gouvernées régulièrement ? Et ce qui semble confirmer cette opinion, c'est qu'il s'y fait beaucoup de choses sans dessein et comme au hasard. Des naturalistes, des mathématiciens très-distingués emploient volontiers ce terme dans la question, et l'on cite Newton lui-même à ce sujet. Il est très-vrai que le grand physicien reconnaît dans les phénomènes de la nature ce qu'on peut appeler des apparences de non-valeur, de négligence, de désordre ; mais il y apporte ces deux restrictions : c'est que, s'il s'y fait beaucoup de choses dont le but nous est encore voilé, il ne s'ensuit pas qu'elles n'ont pas de but ; que la nature se perfectionne et marche vers un terme fixé.

Dans ces deux corrections est la réponse, sinon à toutes les objections qui peuvent éclore dans des imaginations déréglées, du moins à celles qui sont réellement nées de l'état actuel de la science. Il faut tenir compte des ténèbres qui nous voilent les vrais desseins de Dieu. Les ténèbres sont très-profondes. Sur le but réel de la création, sur le rôle réel de la terre

dans l'univers, sur la destinée réelle de la race humaine dans l'ensemble du monde intellectuel, sur la vocation de l'individu dans la race, nous ne pouvons que balbutier. Cela est tout simple, puisque toute notre science est provisoire. Il est des ordres entiers de faits où nous ne voyons pas encore les premières lueurs du jour qui pourra venir en son temps. La plupart des phénomènes qui s'observent dans l'atmosphère sont à déchiffrer. Il en est de même de beaucoup de métamorphoses qui se passent sur la surface de notre globe, et de presque toutes celles qui se passent dans son intérieur. La géologie et la météréologie, qui ont été si longtemps de simples hypothèses, et pas même des hypothèses convenues, ne sont encore que des études conjecturales, en dépit de toutes les observations sérieuses et des progrès les plus réels.

Est-il si étonnant dès lors que nous ne connaissions pas les fins des choses, et que les contrées stériles, les terrains fangeux, les forêts vierges, les tremblements de terre ou d'autres catastrophes, dont nous sommes peut-être appelés à admirer les unes et à modifier les autres, soient pour la raison d'effrayants problèmes? Les catastrophes du monde moral, les guerres et les révolutions sont, d'ordinaire, les événements les plus féconds en résultats utiles, si chèrement qu'ils soient payés, et si douloureux que soient les maux d'où ils sortent. Il en est peut-être de même des catastrophes physiques. Peut-être que, toutes

calculées, forcément amenées par les causes naturelles, elles doivent toutes aboutir à des fins heureuses.

Dans tout ce que nous pouvons suivre jusques en sa fin, il y a une fin admirable, et plus on étudie la nature sous ce rapport, plus on est frappé de stupéfaction à la vue des dispositions aussi merveilleuses qu'inénumérables qui attestent la Providence dans les détails. Chaque branche de l'histoire naturelle, la botanique, l'ichthyologie, l'entomologie, en découvre de brillants exemples et d'irrésistibles démonstrations. Sans doute, pour l'état actuel de la science, il y a, en apparence, beaucoup de luxe dans la nature, beaucoup d'inutilités. Mais sont-ce de vains jeux, des caprices, ou des essais qui se tentent, des moules qui se brisent pour se reproduire plus parfaits et des ébauches qui se remplacent en se dépassant sans cesse? S'il est des forces qui ont l'air de se dépenser stérilement, en réalité elles s'amassent peut-être et se concentrent pour amener en leur temps des phénomènes nouveaux, qui éclateront en un jour donné comme éclatent les feux de l'électricité réunis dans les nuages les plus sombres et les plus calmes de l'horizon.

Ce qui nous porte aisément à croire aux imperfections du gouvernement de l'univers, c'est que, malgré nous, notre raison fait des rapprochements continuels entre la politique divine et la politique humaine. Les gouvernements que nous connaissons, et les législa-

tions qui leur servent de base, sont toutes entachées de mille défauts. Notre volonté formulée en parole n'exprime pas une volonté pure, et quoique devenue la loi de tous, ne dispose pas des forces de tous; car la loi humaine, chose puissante quand elle est l'expression du vrai et qu'elle a le concours de tous, est peu de chose quand elle n'est pas le vrai et quand, privée de cette autorité, toutes les forces lui résistent plus ou moins. Or, ce cas n'est pas rare; au contraire, c'est l'état de parfaite harmonie entre le code et les intérêts, entre l'ordre et les sympathies générales, l'état normal en un mot, qui est l'exception. C'est ce fait commun que, sans le vouloir, nous transportons sur la politique divine. En thèse générale, nous admettons bien qu'entre le gouvernement des hommes et celui qui régit l'univers, il y a la différence du fini à l'infini. Mais nous imaginons que tout ce dont nous ne savons pas la raison, ou ce qui nous choque, est désordre, négligence ou mal réel. Un peu de réflexion sur le possible et l'impossible nous convaincrait, toutefois, que dans la politique providentielle, l'état normal, l'harmonie entre les desseins et les forces mises en jeu, est le seul état possible. La raison le veut impérieusement. Là il ne peut pas y avoir de lois imparfaites, de forces rebelles, de troubles sortis d'une opposition, de puissances formant révolution véritable, amenant de nouvelles lois et une nouvelle autorité. Car nous le savons, en disant les révolutions de

la nature, les révolutions du globe terrestre, on emploie un terme impropre. Il y a dans l'univers de grandes crises, et il s'y fait de grandes transformations ; mais son gouvernement ne change pas plus que ses forces. C'est que son législateur et ses desseins ne changent pas. Au contraire, dans cet état conduit en son ensemble avec un calme si majestueux, malgré les tempêtes qui ont l'air d'agiter quelquefois certains points, tout marche constamment vers son but, au nom d'une seule loi et d'une seule force.

Tout y marche aussi sans émeute dynastique et sans fatigues personnelles, car les forces de la nature sont aussi immatérielles que les lois, et les lois sont Dieu lui-même. Rien n'empêche donc son intervention la plus directe. Si la distinction entre son action médiate ou immédiate, naturelle ou surnaturelle, a un sens pour nous, elle n'en a réellement pas par rapport à Dieu, et il lui est aussi aisé d'intervenir dans le cours du monde physique que dans le cours du monde moral, aussi aisé d'arrêter ou de faire marcher une étoile que d'arrêter ou de faire marcher une intelligence.

VII. — *Les modes du gouvernement divin. La délégation. La direction permanente. Le miracle.*

Pour la science qui admet une intervention divine dans la marche de la nature, une intervention qui

puisse s'appeler gouvernement de l'univers, il y a trois modes possibles : 1° une délégation primordiale; 2° une direction permanente ; 3° une intervention extraordinaire.

La *délégation* est une intervention qui a lieu une fois pour toutes.

Si la communication continue, au contraire, et ne s'interrompt jamais, c'est la *direction permanente*.

Si enfin elle ne se présente que le cas échéant, interrompant la délégation en certaines circonstances, coupant le cours ordinaire ou régulier de la nature, c'est l'intervention extraordinaire, le *miracle*.

Au premier aspect, grande est la différence entre ces trois modes, et chacun d'eux paraît exclusif des deux autres; au fond, ils se tiennent, et aucun des trois n'est peut-être vrai à l'exclusion des deux autres, ni plus merveilleux qu'eux.

Et, d'abord, aucun d'eux n'est exclusif.

La délégation, dans le sens rigoureux, celui d'une abdication divine, n'est pas admissible ; le monde n'est pas détaché de son auteur, et l'on est bien téméraire quand on affirme que Dieu a donné à l'univers des lois et des forces propres ; que la pensée divine ne pourrait plus y intervenir sans arrêter une marche décrétée par elle-même ; que, pour ne pas déranger les lois qu'elle a données à la nature, elle doit l'abandonner à son cours. Pour soutenir ce déterminisme, que professe aussi le déisme, on ne veut

pas que notre raison s'attende à une intervention, continue ou extraordinaire ; on qualifie d'illusion superstitieuse toute pensée qui la sollicite ; on fait appel aux lois dynamiques, aux normes de tout ce qui devait naître et aux types tracés d'avance pour être suivis invariablement. C'est-à-dire qu'on tombe dans le *matérialisme*.

La délégation, dans un sens restreint, est la vérité. On en distingue les agents en deux classes : *forces inanimées* et *forces intelligentes*, venues de Dieu, les unes et les autres, tenant leur mission de Lui, exerçant une action propre, mais dépendant de l'action de celui qui les fait ce qu'elles sont, au point que, pour intervenir en leur jeu, il n'a nul besoin d'interrompre la règle qu'il leur a prescrite.

D'entre les forces intelligentes qui ont reçu une délégation en ce sens, celle que nous connaissons le mieux, l'homme, intervient sans cesse dans le jeu de la nature ; sans cesse il entrecoupe le cours régulier de ses lois, partout sur la terre sa main vient se joindre à celle de Dieu, et non-seulement cela se fait sans conflit, mais cela est voulu en ce qui concerne le globe qui nous est donné pour demeure : Dieu y fait les grandes choses et nous y charge des petites. Nous y intervenons de nos bras et de notre intelligence partout où les forces de la nature ou les lois qui président à leur jeu se prêtent à cette intervention encore plus fructueuse pour elle que pour nous. Car la

terre, pour parvenir à sa beauté, à sa fécondité, à son état de salubrité, réclame l'action toujours intelligente de l'homme. Sans l'homme elle serait ici un désert, ailleurs un bois, plus loin un marais fétide, à peu près inhabitable. Elle l'est même dans certaines parties pour certains animaux un peu délicats, que chassent les autres plus grossiers, plus malfaisants et plus capables de vivre dans des terrains incultes, brûlants ou fangeux. Abandonnée à elle-même, que deviendrait la nature terrestre? Que serait la Hollande, que serait l'Irlande, que serait le plus beau jardin du monde, si la main de l'homme venait à s'en retirer? Ici, la nature végétale, à force d'une reproduction d'abord trop luxuriante, tombe aisément dans une sorte de superfétation où elle se prive elle-même d'air et de jour, de vigueur et de santé; ailleurs, sans nos soins, elle se flétrit et se meurt. La race animale, faite en partie pour aider l'homme dans les travaux qui fécondent et embellissent la terre, devient sans lui la proie d'une dégénération qui la dégrade et la décime tour à tour, tandis qu'elle se perfectionne en notre compagnie, grâces à cet empire que la Parole de Dieu délègue à l'homme d'une manière si solennelle, selon la Genèse.

L'intervention si salutaire de l'homme dans le jeu des forces de la nature, dans le jeu de ses lois, est si bien voulue qu'elle est entrée primitivement dans la pensée créatrice de notre globe ; car assurément celui-

ci eût été constitué tout autrement, si le Créateur n'eût pas voulu associer l'homme à son œuvre, et livrer celle-ci à nos transformations comme à nos méditations.

L'homme est appelé jusqu'à changer la forme du globe. Il abaisse des monts, nivelle des plaines, comble des vallons, coupe des isthmes, trace des canaux, règle le lit des fleuves, abat des forêts, laboure toute la surface de la terre, et lui fait produire, non ce qu'elle veut, mais ce qu'il veut. Il y entrecoupe même les forces de la nature, et il a le droit de le faire librement, moralement, dans une certaine limite. Il intervient tant qu'il veut dans le règne des existences inorganiques, où il est libre de composer ou de décomposer, comme il lui plaît. Dans le règne végétal, qui est livré à son usage dans la mesure de ses besoins, il dispose librement de toutes les existences. Il use de toutes les existences animales, se gardant bien toutefois d'en immoler avec imprudence, et s'ôtant par la loi le droit de disposer des existences humaines, dont il ne lui est donné de disposer qu'au nom de la société elle-même.

Sa délégation n'est donc pas absolue. A toute délégation sont posées des limites. Il est probable que les habitants des autres globes ont sur ceux-ci la même action que nous avons sur le nôtre; mais ni l'homme ni tel autre agent appelé à seconder les forces de la nature ne peut faire violence aux lois de

l'univers, ne peut en changer le cours. Il peut en disposer pour ses desseins et ses combinaisons à lui. Tout en dérobant à la nature une partie de ses secrets, il peut en embarrasser et en détourner les forces ; mais quoi qu'il fasse, il ne peut les empêcher de demeurer ce qu'elles sont, et toujours les mêmes règles président à la génération, à la reproduction, à la naissance, à la transformation, à toutes les grandes œuvres de la nature. Les mêmes forces y subsistent. Ce que l'homme en arrête ou détourne est si imperceptible dans la masse générale, et ce qu'il en prend pour son usage s'y répare si promptement, qu'on voit là une fois de plus à quel point son intervention y est voulue.

Elle doit l'être, puisqu'elle y est réglée et mesurée avec une prévision si évidente. En effet, tout atteste que l'homme n'y est pas une puissance indépendante, autonome, qu'il y est un agent. S'il peut modifier le cours de la nature et par une immixtion dans le jeu de ses forces, en améliorer les produits ou en détériorer l'organisme de détail, il est obligé, même pour ces modifications si faibles, d'en étudier les lois et d'en respecter les possibilités. Avec toutes ses forces et celles de la nature, il est impuissant à faire des anomalies, des prodiges, des miracles ; il n'est que l'instrument de desseins suprêmes dans une petite sphère qui lui est assignée avec des limites déterminées.

L'intervention de puissances intellectuelles s'arrête-t-elle partout et sur tous les globes dans des limites

aussi précises, ou bien y en a-t-il de plus hautes auxquelles il soit réservé de déroger aux lois de l'univers et de faire des prodiges ou des miracles? En d'autres termes, y a-t-il des intelligences supérieures qui interviennent plus efficacement que nous? Et pour aller jusqu'à l'extrême, y a-t-il une délégation dégénérée, devenue rebelle, et à ce point contraire au gouvernement divin, qu'elle cherche le mal au lieu du bien, et qu'elle nous explique tous les désordres qui se manifestent dans la matière, toutes les imperfections qui éclatent dans la marche du monde?

Non. L'unité du gouvernement divin est une nécessité de la raison comme sa personnalité. La raison a varié dans les formes sous lesquelles s'est produite la conception de cette unité comme celle de la personnalité divine. Le monothéisme le plus exclusif ne saurait faire abstraction des modifications qu'il a subies dans la pensée des peuples les plus religieux. Au sein du judaïsme et du christianisme même, qui proclament avec tant d'énergie les principes de l'unité, l'on a été sur le point, plus d'une fois, de tomber dans une sorte de dualisme. Le style figuré des textes sacrés mal compris a fait très-grand l'empire du génie du mal, et sa puissance a été exagérée dans les traditions les plus anciennes du genre humain. La raison n'a pourtant jamais disputé sérieusement à Dieu le gouvernement suprême. Quelques degrés et quelques nuances d'action qu'il y ait au-dessous de

la sienne, il n'en est pas qui soit en dehors ou à côté. A la rigueur, une délégation supérieure à la nôtre se conçoit pour le moins aussi aisément dans certaines sphères que se conçoit ailleurs une délégation inférieure. Mais un ordre universel subsiste en vertu d'une seule et même puissance suprême ; nulle part l'assistance ou l'intervention des êtres qui habitent les globes ne s'étend sur l'univers entier.

Si l'analogie nous guide bien, il est permis d'admettre que partout les êtres supérieurs, portant à leur demeure une affection réelle, y exercent une certaine activité, et à la rigueur on peut en supposer à qui serait tracée une sphère d'intervention illimitée. Mais pour n'être pas limitée à leur demeure, elle n'empêcherait ni leur mission locale, ni leur concours à l'œuvre de la direction suprême. Ce qui seul est inadmissible, c'est un empire dans l'empire. Nous verrons en pneumatologie que celui du démon même n'a jamais été soustrait au gouvernement suprême.

Le système d'une délégation primordiale et universelle n'est donc pas exclusif de celui d'une *direction permanente*, de cette providence continue, générale et particulière, que la raison ne saurait nier. Et à son tour la permanence du gouvernement divin est une conception aussi rationnelle que la délégation primordiale. La même loi de la raison suffisante, qui ne permet pas l'hypothèse d'un hasard, qui veut que chaque chose ait sa raison, qui veut que tout soit amené

dans l'univers comme Wolff l'a si bien dit : « Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit ; » cette même loi qui veut que rien n'y soit affaire de caprice, veut aussi que tout y marche comme le veut l'arbitre suprême. Il n'y a pas de place dans l'univers pour des forces ou des lois sans intelligence. Tous les faits, au contraire, y révèlent une intervention intelligente, et l'on n'y surprend ni une force, ni une loi qui exclue cette intervention. Il n'en est pas une qui ne la demande et pas une qui ne la veuille permanente.

On dit ce mode exclusif du troisième. On dit que si l'intervention de Dieu est permanente et si elle ne cesse ni ne s'interrompt jamais, elle ne saurait plus être *extraordinaire*. On croit que cette thèse frappe d'impossibilité toute intervention exceptionnelle, puisque Dieu ne saurait ni se reprendre ni se surprendre ; qu'elle a pour effet nécessaire de faire disparaître de l'histoire du monde matériel ces faits d'éclat qu'on appelle les miracles. Et cependant, malgré tout cela ce mode est rejeté bien loin par les partisans exclusifs du système de la délégation. Ils veulent, non-seulement qu'en créant la nature Dieu lui ait confié les forces nécessaires pour aller à sa fin, mais encore qu'il se borne désormais, non pas à vouloir, mais à avoir voulu, une fois pour toutes, que tout y aille. Cette intendance suprême est, suivant eux, plus digne de sa divine majesté qu'une action directe, et il serait puéril de le faire intervenir sans cesse, et

pour tout faire par lui-même. Appliquer un roi de la terre, non-seulement à commander les armées, mais encore à rendre la justice et à manier les finances, c'est l'enfance de la civilisation. Eh bien, disent-ils, il est plus puéril encore de faire intervenir l'Être suprême dans toutes les affaires de l'univers, dans les destinées des globes dont il se compose, et jusque dans celles de tous les habitants qui les peuplent. De même que chaque prince donne à ses États des lois qui les règlent et des lieutenants qui les gouvernent, tandis qu'il demeure de sa personne dans la sphère élevée où se garde le mieux la dignité souveraine, il y a dans le monde des forces et des lois qui suffisent à sa marche, et la nature commande à la science de laisser la personne de l'Être suprême dans la haute région qui lui convient. C'est mal concevoir sa puissance que de l'abaisser à faire toujours ce qu'elle a fait une fois pour toutes, et mal l'honorer que de la supposer interrompant sans cesse le cours naturel des choses pour les mener aux fins qu'elle veut. L'interruption ne démontrerait-elle pas aux yeux de tous qu'elle n'a pas bien prévu? « Si Dieu gouverne le monde d'après un ordre immuable et sûr, c'est un miracle plus grand que s'il venait, pour la sottise des hommes, changer les lois excellentes qu'il a données lui-même à la nature et en pleine liberté. » Ce sont les termes de Spinoza. (Majus videtur esse miraculum, si Deus mundum semper uno eodemque certo

atque immutabili ordine gubernet, quam si leges quas ipse in natura optime et ex mera libertate saucivit propter stultitiam hominum abrogaret. Cogitat. Metaphys., t. II, cap. 9.) Mais n'y a-t-il pas ici un de ces sophismes qui reposent sur une confusion de termes, un jeu de mots? Interrompre n'est pas *abroger*. D'ailleurs, si l'interruption est possible dans les forces de la nature et si Dieu intervient dans un jeu qui est son jeu à lui, ce n'est pas à cause de la sottise des hommes apparemment, c'est peut-être à cause de leur sagesse ou même de la sienne.

Puis, qu'est-ce en effet qu'un miracle? Dire que le miracle soit plus grand si Dieu gouverne le monde d'une manière invariable par la loi, que s'il abroge celle-ci, c'est voir un miracle où il n'y en a pas et jeter un mot où il n'a que faire. C'est faire une substitution d'idées, car il n'y a miracle que lorsqu'il y a dérogation aux lois naturelles qui nous sont connues, et ce que Spinoza appelle *miraculum majus* est tout simplement le cours ordinaire des choses, ce que personne n'a jamais appelé un miracle.

Reste enfin une assertion sur la vraie grandeur de Dieu. Mais cette assertion est très-contestable. Car, si nous sommes bons juges de la grandeur des rois, ce n'est pas à cause de leur grandeur qu'ils délèguent leur pouvoir, c'est à cause de leur faiblesse et de leur impuissance à tout mener. Et si nous sommes bons

juges encore de la grandeur de Dieu, Dieu n'est, il semble, ni plus grand ni plus petit qu'il n'est lorsqu'il intervient dans le jeu des forces et des lois de la nature d'une manière plus éclatante et par des voies qui nous sont inconnues, que lorsqu'il y intervient d'une façon ordinaire et par des voies qui nous sont connues. Il semble, au contraire, que notre langage humain est trop faible, est tout bonnement absurde lorsque nous disons, qu'en certains cas supérieurs et lorsqu'il fait quelque chose de plus grand qu'à l'ordinaire, Dieu se montre supérieur à lui-même. Quand il fait une de ces choses extraordinaires pour nous et que nous qualifions de surnaturelles, nous sommes bien tentés de croire qu'il ne procède point par des voies naturelles. Mais le fait-il où ne le fait-il pas? Nous n'en savons rien. Soit un exemple que nous prenons dans l'histoire évangélique, abstraction faite de toute idée de dogme. S'est-il passé quelque chose d'exceptionnel ou de naturel dans la résurrection du Fils de Dieu et dans son ascension avec un corps, sinon terrestre, du moins visible? Et ce qui s'y est passé est-il seulement contraire aux lois connues de nous ou à toutes les lois naturelles? On peut dire très-naturelles ou très-surnaturelles la transformation, successive ou instantanée, du corps de Jésus-Christ, sa réanimation au sein de la terre, ses apparitions et ses disparitions, et enfin son élévation au milieu de l'éther, où il plana sous les regards des siens. Mais le fait est que les connais-

sances nécessaires nous manquent pour suivre cette série de phénomènes commencée par une transformation, comme nous en suivons d'autres; et il y a là dérogation formelle, si ce n'est à toutes les lois de la nature, du moins aux lois connues de nous. Il y a miracle. Toutefois, dire que si Dieu est intervenu dans ces phénomènes, mystérieux pour nous, il s'est montré ou plus petit ou plus grand que dans ceux qu'il met à notre portée, cela est évidemment au-dessus de nos facultés. La philosophie qui veut se rendre compte du gouvernement de Dieu doit donc envisager les faits extraordinaires avec moins d'ambition, si elle tient à ne pas se compromettre.

On dira que ce n'est pas là une question de philosophie; que c'est un problème que la religion elle-même n'aborde que la foi dans le cœur ou la soumission aveugle sur les lèvres. Oui, la philosophie peut décliner le débat sur la résurrection ou sur l'ascension, mais non pas le débat sur le miracle; car le merveilleux se présente partout; il est la base de toutes les religions, et la théologie chrétienne, dont la philosophie ne saurait plus faire abstraction, repose sur l'extraordinaire dans tout ce qu'elle a de caractéristique.

Pour l'observation cosmologique la question du miracle est toute simple. La physique de l'univers, science de la matière pure, ne connaît que les forces qui s'y produisent et la manière dont elles fonctionnent, ce qu'elle appelle des lois. Pour cette physique

il n'y a pas de miracles, il n'y a que du connu et de l'inconnu. Mais la spéculation métaphysique, qui va au-delà des forces et des lois constatées par l'observation pour leur chercher un principe, entre nécessairement ou librement, sinon en plein miracle, du moins en plein mystère dès qu'elle admet, toujours nécessairement ou librement, l'idée créatrice de toutes les forces et conductrice de toutes les lois. En effet, tout ce qu'elle dit, avec tant de raison d'ailleurs et au nom de la raison la plus haute, de la raison universelle, sur la source de la vie universelle, n'est qu'une induction suggérée par l'observation ou autorisée par elle, mais nullement donnée par elle. Or, qui fait ce pas immense et donne à tout un principe *que rien ne constate*, peut à juste titre admettre le miracle.

Pour toute saine philosophie est miracle ou fait extraordinaire, non pas ce qui est contraire au cours ordinaire des forces et des lois du monde, mais ce qui est l'effet d'une cause située au-delà de l'observation, du connu. Ce qui constitue le miracle, ce n'est pas l'impossibilité de l'expliquer (car l'intelligence ne s'explique pas davantage le cours normal des choses, elle le reconnaît), c'est son étrangeté, c'est la contradiction où il se trouve avec l'expérience commune. Or, cette espèce de miracle, non-seulement la métaphysique l'admet *a priori*, puisqu'elle admet que toutes les causes sont voilées ; mais elle l'admet encore *a posteriori*, puisqu'elle y est forcée toutes les

fois que l'observation le constate. Et le nombre de ces miracles est infini ; le monde en est plein. Le progrès, loin de diminuer les faits dont la cause est à connaître, tend à les augmenter sans cesse. S'il en fait disparaître quelques-uns, chaque jour, en éclairant dans ses détails l'horizon déjà un peu découvert, il en fait naître d'autres, chaque jour ; et c'est sa gloire, car il le fait en s'élevant à de nouvelles hauteurs, et en découvrant sans cesse des horizons plus vastes. La raison en est toujours à la vieille maxime de la scolastique, *naturalia præsumuntur, non præternaturalia, seu supernaturalia.* Or elle n'a pas tort, puisque dans la nature entière il n'y a que du naturel ; mais la nature entière ne lui est pas révélée, et en cherchant le *naturel* elle touche sans cesse à l'inconnu, au surnaturel. La métaphysique est précisément la science de ce qui est au-dessus du donné, du connu, de l'observé ; la science de ce qui se déduit rationnellement de l'observé, du connu et du donné, *scientia rerum supernaturalium e naturalibus inductarum.* Or, s'il est une chose qu'elle en induit avec confiance, c'est qu'en deçà et au-dessous rien ne s'explique réellement ; que le miracle, le surnaturel, est partout ; qu'il n'y a qu'une seule cause qui rende raison de tout, la plus grande et la plus mystérieuse de toutes, Dieu ; que chercher en lui la cause ou des causes, c'est chercher où il s'en trouve ; mais qu'entre son intervention ordinaire et son intervention extraordi-

naire dans ce qui se passe au nom de sa volonté, toute ligne de démarcation est un trait arbitraire.

Quand on ne veut pas chercher là où va la métaphysique supranaturaliste,—et il n'y a rien d'autre qui mérite le nom de métaphysique ;—quand on aime mieux s'en tenir à l'observation pure et simple et à sa respectable ignorance, on se résigne plus volontiers à une rupture qu'à une liaison entre l'en-deçà et l'au-delà, et l'on déclare volontiers que la marche de la nature est à ce point réglée, maîtresse d'elle-même et dotée dans l'immense trésor des causes physiques de raisons si suffisantes pour tout, qu'on ne saurait admettre de cause morale à son jeu. On ajoute que les lois de la physique sont invariables et les forces qui leur obéissent assujetties à leur empire de telle sorte que Dieu lui-même ne pourrait y intervenir, pour des desseins extraordinaires de l'ordre moral, qu'autant qu'il changerait le cours de la nature. On prétend enfin que Dieu ne saurait, vu ses perfections, avoir de desseins extraordinaires conçus en un temps donné, et que l'Être parfait ne peut avoir ni l'idée ni le besoin de changer le jeu de forces et de lois qui ne sont en dernière analyse que ses forces et que ses lois.

Mais, d'abord, n'ayons pas trop d'esprit afin d'en avoir assez. Avoir à l'égard de Dieu la prétention qu'il ne change rien au cours des choses une fois établi, que ses forces et ses lois demeurent invariables, n'est-ce pas demander que sa volonté le soit aussi? Or,

quand nous traduisons ce mot par celui de décrets, cela nous va parfaitement, et nous affirmons en toute confiance que ses décrets sont invariables. Mais nous ne considérons pas ces deux choses, la première que nous nous payons d'une figure, Dieu ne faisant pas de décrets ; la seconde, c'est qu'un être dont la volonté est invariable, n'a pas de volonté, qu'un tel être est le destin, est la fatalité.

Ensuite, souvenons-nous bien que ce que nous appelons la marche physique et la marche morale du monde est en dernier lieu une seule et même chose. C'est du moins un seul et même système de forces et de lois concourant aux mêmes vues finales. Cela étant, nous accorderons bien, non-seulement que dans cet ensemble il puisse y avoir, mais qu'il doit y avoir des faits qui dépassent notre science et même notre intelligence dans ses conditions actuelles. Puis nous nous rappellerons que si les forces de la nature ont une action propre, elles ne se créent pas plus une carrière à elles ou étrangère à leur auteur qu'elles ne se donnent une mission de leur choix. Elles sont toujours à Dieu et au service de Dieu, qui réellement n'y intervient pas, mais par la raison qu'il n'a jamais besoin d'y rentrer, vu qu'il est en tout et partout, et que, rien n'étant sans lui ou hors de sa main, tout ce qui est se fait en vertu de desseins et de forces dont il est la source et la loi. Lois, forces et desseins, tout étant de Lui, à Lui et comme Lui-même, tout naît,

passe ou se transforme selon sa pensée : phénomènes, objets, existences. Que ce soit par des voies lentes ou brusques, par des croissances rapides ou des décroissances insensibles, par des catastrophes ou des métamorphoses, peu importe. La pensée d'un jour peut trouver ce gouvernement de la pensée éternelle tantôt de point en point admirable et au-dessus de la conception humaine, tantôt imparfait et défectueux, cela se conçoit. Mais, ce qui ne se concevrait pas, c'est que l'œuvre d'une pensée éternelle fût comprise de la pensée d'un jour ; et ce qui serait le premier des miracles, c'est que l'œuvre de la Providence, le gouvernement de l'univers, fût plus aisément saisi que l'œuvre de la création, le plus grand des mystères.

La philosophie doit infiniment à la poésie, cette nourrice d'une éternelle jeunesse ; mais elle est souvent dupe de ses fictions et idolâtre de ses images. Quand elle en était encore à l'*architecte* de l'univers et au *plan* de la création, elle pensait que, dans cet univers fait d'après un plan arrêté mathématiquement, physiquement et moralement, tout se suivait nécessairement ; que dans la nature entière chaque corps avait reçu ses formes, ses membres, ses proportions, son orbite, ses mouvements et toute sa destinée ; que tous étaient assujettis à des lois d'une telle précision, d'une régularité si constante et d'une invariabilité si absolue, qu'il n'y avait qu'à regarder pour en avoir le secret et qu'à procéder soi-même de la même façon

pour disposer à son tour de cette mécanique dans une mesure à peu près illimitée. On ajoutait que l'étude de ce plan inspirait naturellement le désir d'y entrer avec toutes nos facultés, et était une chose à ce point sublime qu'elle nous montrait partout le doigt de Dieu, nous conduisait à ses pieds et dans ses bras, mais qu'il ne fallait pas songer à une intervention ni permanente ni extraordinaire de sa part ; que le seul fait d'un dessein arrêté excluait toute idée d'intervention dans une œuvre qui suit tant qu'elle dure la marche qu'il lui a prescrite.

Mais toute cette argumentation n'a jamais amené que le déterminisme, ce frère puîné du fatalisme, et n'a jamais reposé que sur un trope, le plan de Dieu ; or, la poésie elle-même n'a jamais parlé d'un plan de Dieu pour l'univers si ce n'est dans le même sens où elle parle des yeux, des pieds, des bras et du doigt de Dieu.

Ce qui est seul exact, c'est d'abord que Dieu est la sagesse et la puissance suprêmes. C'est ensuite qu'il est toujours présent dans son œuvre, par la raison qu'il n'est absent nulle part ; c'est enfin que son intervention n'est jamais extraordinaire, pour lui, puisqu'elle est constante.

Pour nous, le mode d'intervention de la Divinité nous étant inconnu et pouvant avoir bien des nuances, il est tout simple que nous l'appelions ordinaire dans les circonstances ordinaires, et quand elle est

conforme au cours des lois connues de la nature, et extraordinaire ou miraculeuse quand elle est contraire aux lois connues. Mais soyons bien persuadés qu'alors elle est conforme à des lois aussi. Et tels sont les véritables caractères du miracle : contraire aux lois connues, qualité négative ; conforme à des lois inconnues, qualité positive. C'est ce qu'ont compris et dit, depuis des siècles, des esprits très-éminents, Clarke à leur tête, Clarke qui pense que parmi les choses possibles, il n'y en a aucune qui soit plus miraculeuse que l'autre, quant à Dieu.

Le miracle consiste donc, non pas dans quelque difficulté attachée à la chose, mais uniquement en ce qu'elle est exceptionnelle à notre point de vue. La résurrection d'un corps humain, sa sortie d'un tombeau, est un miracle ; la naissance d'un corps humain n'en est pas un. Que le soleil s'arrête, c'est un miracle : qu'il se meuve, ce n'en est plus un. Or, pour Dieu chacun de ces deux ordres de choses est aussi facile que l'autre, et Clarke a raison quand il dit qu'il n'y a miracle que pour nous, qu'il n'y en a pas pour Dieu, puisque la rareté du fait et sa contradiction avec les lois connues n'existent pas pour lui. Le rigorisme d'un dogmatiste exalté peut vouloir que l'idée de miracle implique la suspension du cours de la nature. Mais dicter ainsi le mode d'intervention de Dieu dans son œuvre, est chose bien téméraire quand nous concevons si peu son gouvernement intime ; et

la science, quand elle est sensée, ne se basarde pas sur un domaine où elle aurait à décider, si Dieu se conforme aux lois de la nature ou s'il déroge à celles qui nous sont connues. Nous ne parlons ici que de cosmologie. Mais en théologie même la question de savoir si l'on peut attribuer au Créateur la puissance d'intervenir au cours ordinaire ou celle de le suspendre et d'en ordonner un autre, n'en est pas une; là tout se réduit à décider si des faits d'exception ou d'intervention crus miraculeux ont droit à une foi légitime ou non; car tout ce débat est réellement une question historique, au sujet de laquelle les théologiens et les philosophes devraient se croire moins compétents que les historiens.

Les uns et les autres émettent cependant volontiers leur avis avec la prétention d'être juges exclusifs; et la vérité ne gagne guère à cette ambition.

En ce qui concerne nos textes sacrés et les grands faits qu'ils rapportent, on peut ranger les combattants sur cette matière délicate en trois classes très-distinctes.

La première comprend les penseurs religieux attachés au christianisme, tels que Newton, Clarke et Leibnitz, et tous ceux qui soutiennent avec les apôtres, avec leurs disciples et avec la tradition chrétienne, le sens et la valeur historique de la Bible. En montrant que ces textes sont authentiques, que tous les faits, donnés pour historiques, le sont réellement, et par conséquent dignes de foi, ils les distinguent

fort bien de ceux qui sont mi-poétiques, mi-mythologiques, mi-apocalyptiques. Ils pensent que les miracles révèlent un ordre de choses supérieures, des personnages, des forces et des lois élevées au-dessus de l'ordre que nous connaissons, et ne pouvant pas être jugés d'après le cours ordinaire de la nature. Ils conviennent, d'ailleurs, que les miracles ne prouvent rien en faveur d'une doctrine, et qu'ils ne rendraient pas vrai ce qui ne le serait pas sans eux.

La seconde classe est composée des libres penseurs d'Italie, d'Angleterre, de France et d'Allemagne, adversaires du christianisme comme de toute révélation superrationnelle, rejetant tout ce qui semble extraordinaire dans la marche de la Providence. Telle est l'école de Woolston, qui donne aux miracles un sens typique, allégorique ou spirituel (*Six discours contre les miracles de Jésus-Christ*, dont la première édition parut en 1729, la 3e en 1787, chacune de 20,000 exemplaires); de Bolingbroke et de Hume, pour qui les miracles ne sont pas démontrables, même par l'autorité du témoignage; Voltaire, qui veut (*Mélanges historiques*, *Dictionnaire philosophique*) que les miracles soient constatés par les premiers d'une nation ; de Reimarus, qui dit que « si l'on entend par miracle un effet dont on ne peut voir la cause, tout est miracle ; de Lessing, qui résuma pour son pays les idées et renforça les arguments des libres penseurs de tous les autres pour y installer enfin ce ratio-

nalisme avancé qui n'admet pas même l'intervention de Dieu dans le jeu de la nature, appelant .prévision ou inspection divine ce qu'en philosophie religieuse nous appelons Providence. « Jamais, dit cette école, le naturaliste cherchant la raison ou l'explication des choses n'appellera au secours la Divinité. L'idée de Dieu n'entre dans la mécanique céleste, qui explique le cours majestueux de l'univers, ni comme élément de calcul ni comme raison explicative des phénomènes. Les lois naturelles seules règlent le cours de ce monde. Or, les lois de la nature sont des règles qui ne statuent aucune exception ; au contraire, l'exception anéantirait la règle. Dans ce monde, il n'y a point de miracle, point de signe de la toute-puissance divine. (Et le monde lui-même?) On peut calculer d'avance ce qui viendra et savoir que Dieu n'en a que l'inspection ou la vue. » Si en astronomie cela est plus ou moins vrai, cela est à côté de la question, car qui est-ce qui a jamais songé à faire entrer un miracle dans les lois de la mécanique céleste ?

Je comprends dans cette classe de philosophes négatifs les théologiens qui nient les miracles d'après les considérations des libres penseurs, et qui tout en disant les textes sacrés authentiques, en expliquent les faits naturellement, comme faisait naguère encore le docteur Paulus, ou tel autre représentant distingué d'une science arbitraire et qui n'est réellement que de la poésie.

J'y comprends aussi les penseurs plus conséquents qui déclarent les textes fabriqués, falsifiés, rédigés longtemps après les faits, et traitent de fables, de mythes ou de légendes tous les faits religieux ou historiques qu'ils ne s'expliquent pas. Et ce sont assurément les panthéistes modernes qui se trouvent le mieux à l'aise dans toute cette question. Ce qu'on appelle Providence divine ou intervention d'un Dieu personnel dans le gouvernement de l'univers, est une chose toute simple dans leur système. Le naturalisme rationaliste, en séparant son Dieu de l'univers, en lui ôtant l'intervention permanente dans le jeu des forces et des lois du monde, en fait un être inexplicable; car un Dieu oisif, occupé à *regarder*, n'en est pas un, et c'est une dérision que d'en parler sérieusement. Dans le panthéisme, au contraire, Dieu et la nature demeurent unis ; la source des lois et des phénomènes est si bien en harmonie avec ces forces et ces phénomènes, qu'il y a parfaite identité. Seulement, suivant l'une de ses deux grandes nuances, le panthéisme fait de Dieu un pilote sans navire, et, suivant l'autre, de l'univers un navire sans pilote.

La troisième classe se compose d'un singulier mélange de penseurs de conciliation, qui, à force de concessions faites à d'autres, ne travaillent en réalité que pour les extrêmes, et qui, à force de vouloir démontrer aux uns et aux autres qu'ils pensent au fond comme eux, finissent par n'avoir plus ni doctrine

nette ni opinion franche. C'est ainsi que Bonnet appelle les miracles « *des effets de causes naturelles déterminées d'avance* : » par exemple, mettre dans un corps une grande excitabilité, c'est faire en sorte qu'en un moment prévu une résurrection s'en suive très-naturellement. Il ajoute que les faits extraordinaires sont comme des lettres de créance données à certains hommes de la part de l'auteur des lois de la nature ; que les paroles prononcées par eux dans des occasions extraordinaires ne sont pas les causes des faits qui se produisent ; qu'elles n'ont pour objet que de réveiller l'attention des spectateurs. Qu'est-ce à dire, et comment concilier cette fantasmagorie avec ces autres principes : que les miracles ne sont impossibles qu'autant qu'on admet une nécessité aveugle, une fatalité ; qu'ils ne le sont pas avec un législateur qui domine ses lois ; que toute la question est celle de la valeur des témoignages? (*Palingénésie philosophique*.)

La même conciliation inconséquente régne dans les vues de Chalmers. (*De la révélation chrétienne dans ses rapports avec l'astronomie*, *Glascow* 1817.)

« Nos idées sur la réceptivité de la nature pour les influences de l'esprit et pour l'efficacité de la volonté sur la nature physique, dit à son tour un philosophe très-théologique de Berlin, ne sont pas closes. Elles sont, au contraire, susceptibles d'un développement ultérieur, aussi bien que nos idées sur les forces de la nature. Nous ne sommes donc pas en droit de rejeter

un fait par cette seule raison, qu'il est contraire à nos connaissances actuelles sur la nature. Nous ne sommes pas non plus autorisés à le déclarer un miracle, à le déclarer contraire aux lois de l'univers, à dire qu'il a eu lieu, non pas en vertu de quelques forces à nous inconnues, mais en vertu d'une intervention immédiate de Dieu. Nous devons plutôt ajourner l'explication jusqu'à ce que nous ayons acquis une connaissance plus exacte des lois naturelles. Toutefois, il est tout simple que nous admettions des miracles, quand nous y sommes forcés par la pureté et l'autorité des témoignagnes.(Schleiermacher Glaubenslehre, II, 102.)

Un philosophe d'Heidelberg va plus loin. Dans ses Prolégomènes de la dogmatique, il soutient la nécessité des miracles, distingue le miracle *relatif* du miracle *absolu*, et rejette le premier, qui n'en est pas un, ou qui n'en a que les apparences. Il cite à ce sujet le mode d'action du magnétisme ou du somnambulisme, et dit qu'il y a là des lois extraordinaires, mais très-naturelles, sans rien de miraculeux. « Il n'y a miracle réel qu'autant que Dieu intervient extraordinairement, ainsi qu'il intervient dans les faits de l'Évangile. L'explication *naturelle* de ces miracles est contraire à l'esprit du christianisme, et l'explication mythique, qui prend ces récits pour inventés afin de servir d'enveloppe à des vérités nouvelles, ne l'est pas moins. » Cela est parfait. Mais Daub ajoute que le christianisme est une *communion établie entre le divin et l'humain.*

Cette communion est dans la *substance morale* de l'homme ce que celui qui s'est dit le Fils de Dieu et le Fils de l'homme a été dans sa substance personnelle. Or, dès lors on conçoit que cette communion n'a pas pu s'établir selon les *voies ordinaires*. Les faits et les dogmes chrétiens sont, les uns et les autres, dans leur union, des effets d'une intervention surnaturelle; car l'union immédiate du divin et de l'humain est impossible en elle-même : il a fallu un intermédiaire. Cet intermédiaire a été une volonté divine et humaine tout ensemble. C'est cette volonté, ce n'est pas Dieu seul qui a fait des miracles ! Vouloir faire des miracles est en soi chose irrationnelle, et un homme ne peut avoir ce désir qu'autant qu'il sait que sa volonté est celle de Dieu, et que Dieu agit par lui. Si cela est, il peut s'appliquer ces mots : à Dieu rien n'est impossible. Et alors, il peut, par sa volonté, agir sur la nature au nom de la puissance divine ; il peut faire ce qui est impossible à sa seule volonté et à sa seule nature, par exemple, rassasier des milliers d'hommes avec quelques pains, ou ressusciter des morts. Ce n'est pas directement, c'est par la volonté de Jésus que Dieu est intervenu dans les miracles de l'Évangile ; c'est à la volonté de Jésus qu'ont eu lieu l'éclipse du soleil et le tremblement de la terre, lors de la Passion. Mais un homme peut-il croire que sa volonté est celle de Dieu? Dieu seul peut l'y autoriser par l'inspiration. A chaque occasion où Jésus a fait un

miracle, il a senti l'inspiration spéciale.

Cette théorie est toute arbitraire. Les textes sacrés ne l'appuient pas, et la vraie philosophie ne sait rien de pareil. Il est d'une métaphysique inqualifiable de vouloir limiter l'action divine d'après le préjugé, que Dieu, substance immatérielle, ne peut pas agir sur la nature, substance matérielle.

Nous l'avons dit : Dieu, substance immatérielle, agit par les forces de la nature, qui sont chose aussi immatérielle que lui-même, et au fond c'est bien à tort qu'on a distingué l'intervention divine en médiate ou naturelle et en immédiate ou surnaturelle. Tout ce qui, dans la nature, vient de Dieu, de quelque manière que ce soit, est également naturel ou surnaturel ; Dieu agit toujours par les forces de la nature; ces forces étant immatérielles, le système des causes secondes ne lève aucune des difficultés pour la solution desquelles on l'a inventé. Si l'âme humaine agit directement sur les corps, à plus forte raison Dieu peut agir sur eux. L'hypothèse d'un intermédiaire, d'une volonté humaine conforme à la volonté divine, qui serait nécessaire pour qu'un fait miraculeux fût possible, n'est donc qu'une supposition frivole.

Résumons.

Les faits en question se passent dans le monde matériel et touchent au gouvernement de la nature, mais la cosmologie ne peut pas proclamer la réalité des miracles. Ses expériences et ses observations aboutis-

sent partout à des choses mystérieuses, voilées et inexpliquées, mais jamais à des faits pareils à ceux que rapportent les textes religieux. A la théologie est donc réservé le privilége complet de discuter la réalité de ces sortes de faits; et si elle a des raisons solides, c'est-à-dire des témoignages suffisants pour en établir l'authenticité, la cosmologie, loin d'y résister, doit convenir, au contraire, que dans tout ce qu'elle sait des lois de l'univers, rien ne s'y oppose. En effet, si le monde matériel est réellement l'image du monde spirituel, il faut y admettre sans hésiter des faits qui constituent, au nom de lois supérieures, une dérogation apparente aux lois ordinaires, une sorte d'interruption plus ou moins transitoire. La cosmologie ne doit pas s'en étonner plus que ne fait l'anthropologie. Car, dans l'ordre spirituel nous admettons sans cesse des interventions extraordinaires, des communications et des grâces, des forces et des lumières supérieures à celles de la raison naturelle, dont l'action sur notre esprit ne dérange en rien la marche morale du monde. Il n'y a dans tout cela, ni modification, ni suspension, ni violation de ses lois ordinaires ; ces lois ne sont ni abrogées, ni anéanties, elles suivent leur cours habituel, comme les eaux de l'Océan après le sillage du navire qui en a fendu les flots.

Il est dans le monde spirituel une loi constatée, générale, *la loi de l'association des idées*, qui n'est autre chose que la loi de causalité ou la loi de la raison suffi-

sante. Elle veut qu'il ne nous vienne aucune idée qui ne soit amenée par une autre, qui ne soit enchaînée nécessairement à celle qui en est la mère. C'est à ce point qu'une interruption, dans cet enchaînement, serait une véritable impossibilité, une violation de la-loi. Eh bien, il y a dans la vie intellectuelle de l'esprit interruption sur interruption, et cependant la loi subsiste invariable, inviolable. Peut la constater qui veut. Seulement cette loi n'est ni absolue, ni suprême. Elle est d'une nature très-relative, et si elle ne l'était pas, si elle n'était pas dominée par une loi supérieure, nous serions fort à plaindre. Une fois lancés dans une série d'idées, nous serions forcément menés à tout jamais où elles iraient naturellement d'elles-mêmes et à elles seules; tandis qu'au contraire, et au nom d'une loi supérieure, mais inconnue, nous secouons la chaîne dès qu'elle nous pèse; nous rompons le fil de nos pensées quand il nous plaît; souvent même nous quittons un ordre d'idées qui nous enchanterait à notre détriment, et nous commençons tel ordre d'idées, telle série nouvelle, qui nous plaît infiniment moins, mais que nous jugeons beaucoup plus utile.

L'étude plus approfondie du monde physique fera-t-elle connaître des lois analogues à celles-là ? Révélera-t-elle d'autres lois essentielles, plus générales, supérieures aux lois ordinaires, et qui expliqueront la légitimité naturelle des faits dits miraculeux?

Nous le croyons, l'histoire des sciences exactes en

mains. Il en est d'autres, sans nul doute, que révéleront les progrès des études, et avec la science achevée pourra disparaître jusqu'à la notion du *miracle*, d'après la vieille règle : *Naturalia præsumuntur, non præternaturalia*.

CHAPITRE VII.

La conservation, la transformation, la perfection et la fin du monde.

I. — *La conservation et la transformation.*

On a souvent confondu la providence avec la conservation du monde, et celle-ci demande une étude plus attentive qu'elle n'en a obtenu jusqu'ici.

Il faut même modifier un peu l'acception où se prend ce mot. D'après la théorie vulgaire, aussitôt l'œuvre de la création achevée, commence celle de la conservation. Prise dans le sens absolu du mot, la conservation ne serait dès lors qu'un maintien *in statu quo* de la magnifique œuvre mise au jour par le Créateur ; ce ne serait que sa préservation de toute déviation, de toute décadence, de tout ce qui pourrait en amener l'anéantissement. Or, s'il y a quelque chose de tout cela dans la divine Providence, il n'y a pourtant pas de *statu quo* dans la marche du monde. Au contraire, tout y marche, tout y change. Dans le monde entier rien, rien ne reste *in statu quo* un seul instant ; tout y est en mouvement, en modifica-

tion permanente : formation ou transformation, croissance ou décroissance, développement ou décomposition, telle y est la loi de tout. La seule idée d'une halte de quoi que ce soit y serait un non-sens, et de la manière dont tout y est ordonné, un non-changement serait une pure impossibilité. C'est donc autre chose qu'on doit entendre par le mot de conservation. C'est cet ordre de la divine Providence ou cette marche de la nature en vertu de laquelle toutes les forces et toutes les lois données aux existences s'y conservent à l'état normal et concourent parfaitement au jeu régulier de l'ensemble. Et puisqu'il n'y a réellement de conservation que pour l'ensemble, pour les lois, pour les forces et pour les formes des existences, tandis que celles-ci, toutes, changent continuellement de lieu ou disparaissent pour faire place à d'autres de même force et de même destination, peut-être vaut-il mieux appeler le jeu de l'univers une transformation permanente et spéciale au sein d'une conservation apparente et générale.

La transformation de toute individualité mérite en effet une attention aussi profonde que la création de l'ensemble et la conservation des généralités.

Placée entre la création, dont il est impossible de marquer la fin, et la conservation, dont il est impossible de marquer le commencement, la transformation, qui lie les deux faits, a de commun avec eux qu'on n'en peut concevoir ni le commencement ni la fin. Le

mot qui la désigne est la traduction du terme grec *métamorphose*; mais il n'en a pas le sens magique, miraculeux; il n'implique pas l'idée d'un changement opéré à vue d'œil par la volonté de quelque *Deus ex machinâ;* il indique au contraire un changement d'une grande lenteur, tout naturel, presqu'imperceptible. On dirait une sorte de changement du même au même. Les métamorphoses à vue n'offrent pas de questions : filles de la poésie, elles ne sont justiciables que de l'imagination qui les crée. Mais ce qui distingue la cosmologie moderne de l'ancienne, c'est qu'elle aime mieux le fait que la fable. Pour elle la transformation est pleine de difficultés; si bien que tout en articulant avec beaucoup de fermeté le fait général, elle est très-sobre en théories de détail. Une physique au service d'une métaphysique très-hardie identifie sans hésiter la transformation et la création continue. Tout ce qui est, ou est né ou naît encore, dit-elle, sort de la substance cosmique, de la matière brute et grossière, par voie de simple développement et de progression. L'analyse chimique fait voir que la plante est du minéral organisé; l'animal est la plante élevée à un degré supérieur par un autre développement, l'animation; l'homme n'est lui-même qu'un animal élevé par un développement de plus, la raison, à un degré plus haut. Et à en juger par la terre, où la nature organique n'occupe qu'une faible partie de la surface, de l'air et de

l'eau, le monde entier n'est autre chose que la matière brute transformée. Mais la vraie science aime mieux ajourner toute affirmation sur des questions d'une telle portée que d'accepter pour solutions de telles hypothèses. Car, en vain cette théorie nous dit-elle qu'il n'a fallu que du temps pour qu'une partie de la matière inorganique passât à l'état organique; que, pendant des millions ou des milliards d'années, la terre, encore en état de fusion ou de liquéfaction, a dû ne pas contenir une seule existence organique, aucune n'y pouvant subsister ; mais que, l'écorce de la terre s'étant refroidie et ayant permis à l'eau de rester à l'état de liquide au lieu de s'évaporer, la plante a dû se former par l'accession de la force vitale ou de l'animation végétale, et qu'à celle-ci a dû succéder enfin l'organisation animale. Sur quoi fonder cette *accession de la force vitale* et à quoi rattacher *cette succession de l'organisation animale*?

En réalité ce n'est pas ainsi que s'est fait ce qu'on appelle le développement terrestre. La plante, loin de se présenter avant tout être animé, n'est venue que fort tard, après les animaux de l'ordre supérieur, après les vertébrés, ayant dû attendre la formation et l'élévation de la terre ferme. Or, dès auparavant, avant la constitution des montagnes et des vallées, la plaine de la terre, que couvrait la mer, était habitée par ces animaux imparfaits et non vertébrés (les infusoires, les coraux, les éponges, les

mollusques) dont fourmillait l'océan primitif et qui composent les montagnes d'alluvion.

Le monde végétal et le monde animal, plus parfaits, ont-ils paru simultanément ou successivement à la suite de la séparation des eaux et du continent ?

La géologie pure l'ignore et elle l'ignorera peut-être toujours. Mais la Genèse nous présente, avec raison, comme un des grands actes de la parole créatrice, comme la réalisation d'une pensée divine, et non pas comme un développement nécessaire au service d'un aveugle instinct, l'apparition des eaux et celle du continent dans un ordre de succession que la science aime à proclamer à son tour.

Quoi qu'il en soit, la géologie et la physique semblent d'accord pour constater, avec une sorte de certitude, le fait d'une transformation incessante, créatrice et incessante au point que la métaphysique peut fort bien la qualifier de création continue. Car il est très-vrai que les dernières découvertes de l'astronomie, les observations permanentes, semblent attester cette continuité. Mais s'il y a naissance incessante de sphères nouvelles, cela a-t-il lieu en vertu d'un développement propre de l'univers et indépendamment de la pensée créatrice ou de l'idée providentielle, en un mot en vertu d'une force inhérente à l'univers et détachée de Dieu ou distincte de Dieu?

C'est ce qu'une cosmologie scientifique se garde bien d'affirmer. Si, d'après les observations de W. Herschel

et celles de ses continuateurs, il se forme à des distances infinies, dans les espaces les plus reculés, de nouveaux corps célestes, qui n'apparaissent encore qu'à l'état de nébuleuses, mais qui déjà sont d'immenses masses de lumières ; qui, de l'état d'ignéité doivent passer à celui de fluidité, puis à celui de solidité, puis prendre leurs orbites, se ranger dans un ordre voulu, tourner dans des voies prévues, se développer d'après les lois générales du monde, et se revêtir enfin des êtres que comporte leur nature et rentrer dans les desseins de l'intelligence suprême ; si, d'après les mêmes témoignages, plus loin encore commencent et avancent des créations nouvelles, la question de la continuité est tranchée. Si cela forme un cycle perpétuel, et si ces faits sont bien constatés, la spéculation est autorisée définitivement à conclure, que l'œuvre du Créateur se continue et que ce qu'on appelle la transformation se confond réellement avec la création au point de ne pas s'en distinguer, mais non certes que l'univers, par lui-même et lui seul, est devenu créateur et continue à l'être, ou que la puissance cosmique, devenue maîtresse souveraine, n'a plus besoin que d'elle-même pour aller créant à l'infini.

On distinguait autrefois au sein de la transformation universelle une conservation générale, celle des espèces, et une conservation spéciale, celle des individus. On disait que les individus succombent, mais

que les espèces se reproduisent. On ajoutait que dans la création entière tout s'enchaîne à ce point que si une seule espèce venait à périr, tout en souffrirait ou périrait. On avait l'air de croire qu'en ce cas le Créateur, pour sauver ce qui reste, serait obligé d'y intervenir comme le mécanicien dont l'œuvre entière se dérangerait par la ruine d'une de ses parties.

Mais il y avait là une singulière erreur. Car ce ne sont pas seulement les individus qui périssent tous au bout d'un certain temps; mais il périt des espèces. Et cependant le monde marche toujours, après comme avant. C'est donc une théorie à quitter. Et pour en venir à une meilleure, les premières questions à résoudre, c'est de savoir si tout ce qui est créé doit aussi se conserver; ou bien s'il en est une partie destinée à périr; ou bien si le tout disparaît, vu que ce qui survit est lui-même transformé au point de n'être plus le créé primitif ?

Peut-être la vraie théorie de la conservation est elle celle-ci : périt tout ce qui n'a pas d'utilité permanente; se conserve tout ce qui est nécessaire pour que l'ensemble aille à son but. Du moins si nous en jugeons par le luxe qui règne sur notre globe, il y a réellement dans la nature matérielle une telle profusion que tout n'y est pas nécessaire. Sur la terre, en effet, il se trouve, outre ce qui est utile à ses habitants, une quantité d'autres objets qui ne sont à l'usage de personne. Dans beaucoup de choses qui sont

là pour le nôtre, nous apportons une véritable indiscrétion. Sans cesse nous anéantissons suivant nos caprices, ou immolons à nos besoins réels des milliers d'individus. C'est comme si nous nous disions sans cesse que la sagesse de la *Nature* est plus grande que la nôtre, et que nous ne saurions jamais faire périr ce qui nous est toujours ou nécessaire ou agréable. Il paraît donc qu'il faut entendre la conservation divine en ce sens, que chaque chose dure en raison de la force que le Créateur y met ; et de là vient la loi qu'il donne à cette force, pour qu'elle réponde à son but.

En effet, tout est conservé jusque-là. Rien ne l'est au-delà. Ce qui prouve que l'intervention du Créateur de tout est aussi directe que permanente en tout.

Se conserve donc tout ce qui doit durer, voilà quelle serait la vraie formule ?

Mais est-il certain qu'il se conserve quelque chose de ce qui a été créé, et ne faut-il pas dire, au contraire, que de tout ce qui se produit il ne se garde rien ; que l'œuvre cosmique se modifie au point que rien ne s'y maintient ; que la conservation est au fond une constante transformation ? Si, des nébuleuses, l'œuvre de la *Nature* passe par des phases diverses à des sphères solides, et si le passage de celles-ci par des phases semblables à des nébuleuses est dans les lois cosmiques, la transformation est donc l'état permanent ? Mais alors qu'est-ce à dire, et quel est le sens de ce vaste système de métamorphoses incessan-

tes ? En faut-il induire que dans le monde entier rien n'est définitif, que tout y est essai ou esquisse ? Que le Créateur, au bout d'un instant, se plaît à briser tout ce qu'il a créé pour un jour, et que sous son grossier symbole le mythe de Chronos dévorant ses enfants était la simple expression d'une horrible vérité ? Non, car si nous en jugeons par la partie de la création qui nous est livrée, il y a partout au sein de ce qui se transforme dans l'univers des êtres qui savent ou qui sentent que, pour eux, la transformation n'est pas l'exclusion de la durée, qu'elle est au contraire le perfectionnement qui en est la garantie. D'ailleurs dans la nature elle-même, il y a partout un état de sécurité et de calme qui montre que le monde n'est pas seulement une œuvre ébauchée, un travail à recommencer, mais qu'il est un ensemble de travaux systématisés pour un but. Les transformations sont réelles et graves, et en ce qui concerne la terre nous n'en sommes pas aux premières évolutions. Notre globe en a subi d'immenses ; partout, jusque sur les montagnes, nous trouvons le sol d'anciennes mers ; le feu intérieur a soulevé les hauteurs primitives, les chaînes volcaniques, l'eau a transporté les monts *erratiques*. M. Agassiz a démontré que la surface de l'hémisphère boréal maintenant couverte de neiges et de glaciers s'est changée, et que la glace s'est retirée peu à peu. L'atmosphère, autrefois beaucoup plus épaisse et plus chaude, s'est raréfiée et rafraîchie.

Ces transfomations, on a pu les qualifier de révolutions (quoiqu'il ne faille pas prendre ce mot en son sens absolu), puisqu'elles ont fait périr les plus grosses espèces des animaux terrestres, ce mammouth, ce dinothérium et ce megathérium dont les restes gigantesques étonnent notre science. Ces métamorphoses, qui ont dû être violentes, orageuses et complètes, nous montrent jusqu'où peut aller la transformation, dont la marche continue se fait d'ordinaire avec tant de calme et de régularité. Or si ces cataclysmes sont rares, ils n'en sont pas moins dans les lois de la nature, dans les desseins du Créateur. Crises violemment exécutées, elles sont lentement préparées; et loin d'être des accidents, ce sont des combinaisons, puisqu'il n'y a pas d'accidents dans le sens de la fortuité ou du hasard. Mais ce ne sont point des *saturnales*. Ce ne sont point des émancipations, ni des licences, ni des jeux de la nature. Ce ne sont pas non plus de vains amusements de la part d'un Dieu, qui, d'ennui, brise ses œuvres afin d'avoir à les refaire autres et de se ménager des distractions devenues nécessaires : ce sont les spectacles sensibles d'une ascension progressive, d'un perfectionnement incessant de tout ce qui est sorti d'une main parfaite.

En effet, rien ne périt. La vie ne cesse nulle part; les formes se brisent, mais le germe d'une existence plus haute jaillit, plus frais et plus vigoureux, du sein des débris qui tombent.

Cette transformation universelle et incessante, va-t-elle toujours se renforçant, et un temps viendra-t-il où tout sera changé ?

Si nous en jugeons par ce globe, qui s'est transformé déjà plus d'une fois et par voie de cataclysmes qu'on a pu qualifier de créations successives, d'autres évolutions encore, de plus radicales, de plus complètes, et non-seulement une plus définitive que toutes les autres, mais plusieurs encore antérieures à celle-là, peuvent entrer parfaitement dans le but de l'ensemble.

Mais auront-elles pour effet d'amener un monde tout autre, une création toute nouvelle, dotée d'autres formes et suivant d'autres lois ? N'ayons pas la prétention de l'affirmer, ni de le nier. L'univers tout entier peut changer de forme, soit imperceptiblement, soit brusquement. Des évolutions radicales s'étant faites dans celui des globes que nous connaissons, des transformations analogues peuvent avoir lieu, ou avoir eu lieu dans tout le reste. Il serait même étonnant qu'ils n'eussent eu lieu que dans une seule des sphères célestes. Or s'il y en a eu dans d'autres, on doit, d'après la loi de la variété dans l'unité, admettre les unes plus lentes, les autres plus rapides, celles-ci plus complètes, celles-là moins étendues que les nôtres, qui ont mérité le nom de créations nouvelles. Ces renouvellements ou ces créations à venir se concevront d'autant mieux, qu'on les mettra en rapport plus intime avec celles qui doivent former l'histoire

de l'univers spirituel. Elles seront les véhicules nécessaires des évolutions de ce monde intérieur auquel le monde physique sert de demeure. Or, si nous en jugeons par l'espèce humaine, qui, depuis les temps primitifs, modifie à ses grandes époques ses mœurs, ses idées, sa physionomie, tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle a, tout se transforme sans cesse dans le monde moral et tout y transformera perpétuellement.

II. — *La progression, la perfection et la fin.*

On a dit que le monde étant la réalisation d'une idée divine, et cette idée divine étant nécessairement la perfection idéale, le monde devait être parfait comme elle. Mais de cette thèse si belle en ses limites raisonnables, il résulterait, si elle était prise en son sens absolu, que chaque chose étant de la main de Dieu, aucune ne saurait être qu'idéalement parfaite, c'est-à-dire, ne saurait être autre que Dieu. Ce qui seul est admissible, c'est que toutes venant de Dieu, chacune d'elles est appelée, non pas à la perfection absolue, ce qui serait encore Dieu, mais vers sa perfection, si elle est un être moral, et au service de sa perfection, si elle n'est qu'un objet matériel.

Ce qu'on a dit de chaque chose, on l'a dit de l'ensemble. On a voulu, non pas qu'à son début ou à telle époque donnée le monde fût parfait, mais du moins qu'il allât à la perfection, à la perfection idéale. Mais

ici encore on n'a pas considéré qu'un monde parfait serait le Parfait, c'est-à-dire Dieu.

Quand on a été plus modeste, on a dit qu'il n'était pas nécessaire que le monde fût parfait absolument, pourvu qu'il le fût relativement, c'est-à-dire qu'il fût le meilleur des mondes possibles, et un philosophe des plus éminents, Leibnitz, s'est chargé de démontrer qu'il l'était. Mais son optimisme n'est qu'une de ces hypothèses qu'on met quelquefois en avant en désespoir de cause sur des questions insolubles et que personne ne prend pour une solution, pas même l'auteur qui les décore avec le plus d'amour. La question ne peut pas même être posée. Chacun de nous peut bien dire comment il voudrait que fût le monde, c'est-à-dire le globe que nous habitons et le système solaire auquel tient le globe, pour qu'il le trouvât le meilleur pour lui, pour tous les hommes ; nul ne peut dire ni qu'il n'est pas le meilleur pour les desseins d'ensemble que veut réaliser l'Auteur de l'univers, ni à quelles conditions il le serait. Aux yeux de la raison les hypothèses optimistes valent les hypothèses pessimistes de la pensée orientale, à savoir que le monde, loin d'être le meilleur, n'est pas bon du tout, qu'il n'est pas de Dieu, qu'il est fort mauvais, et qu'il l'est à ce point qu'on ne peut en attribuer la création à Dieu, pas même d'une manière indirecte; qu'il est l'œuvre d'une intelligence inférieure qui n'a pas compris dans sa pureté l'idée divine qu'il fallait réaliser.

Trancher la question en pessimiste ou la trancher en optimiste, c'est rentrer dans la cosmogonie poétique. Ce qui seul est rationnel, c'est d'admettre que le monde tel qu'il est, le monde entier et non pas notre planète prise pour le monde, a été fait et est le plus conforme possible au but de la pensée divine qui l'a créé. Quel que soit ce but, le Créateur qui l'a voulu, en a voulu aussi la réalisation et en a par conséquent assuré les moyens. Si ce but est réellement de favoriser, jusqu'à la perfection la plus accomplie, l'éducation dont les êtres spirituels peuvent être susceptibles, chacun en sa demeure et en sa sphère, la raison humaine, à en juger par tout ce qu'elle voit sur la terre, doit proclamer le monde actuel le plus propre de tous les mondes possibles à réaliser ce dessein. Et ce que nous proclamons à la vue de notre globe, dans l'intérêt de notre espèce, nous devons encore le proclamer au nom des autres globes et dans l'intérêt de tous les êtres moraux qui peuplent l'immensité de l'univers. Du moins, si la perfection de notre demeure consiste, comme le dit un philosophe distingué, dans une puissance d'excitation qui mette en jeu toutes nos facultés de telle sorte que toutes y trouvent un développement nécessaire, et dans une réceptivité de la part de la terre pour l'action humaine, telle que sous notre influence toutes ses forces soient mises en jeu aussi, nous avons lieu de croire à l'excellence du monde actuel. Car ce qui est vrai d'un globe s'applique à tous.

La cosmologie a d'ailleurs le droit de ne s'occuper que de la marche du monde matériel, abstraction faite des êtres moraux qui s'y trouvent. Tout ce débat sur la perfection du monde, toute cette justification de la Providence au sujet des imperfections apparentes qu'il offre et des maux qui en résultent, la théodicée en un mot (cette science spéciale dont on voudrait faire parmi nous l'équivalent de toute la théologie) appartient essentiellement à l'étude du monde spirituel. Les imperfections et les maux, les maladies et les douleurs qui résultent de l'état de l'atmosphère ou de celui de l'écorce de la terre, n'existent qu'autant qu'ils sont sentis par des êtres intelligents et moraux. C'est donc à la pneumatologie plutôt qu'à la cosmologie, à l'étude du monde moral plutôt qu'à celle du monde physique, qu'appartient cette question. Aussi nous la retrouverons là plus grave et plus difficile. En effet, une solution acceptable nous semble donnée dans le monde matériel. L'étude spéciale des agents telluriques suggère le système des révolutions successives et des perfectionnements ascensionnels. Or, si le fait d'une progression constante s'y trouve clairement inscrit, la raison non-seulement est satisfaite, mais se sent frappée d'admiration à l'idée d'un perfectionnement indéfini.

Toutefois ce fait, qui, selon les uns, viendrait démentir la tradition poétique et religieuse d'un état de perfection primitive, état altéré par une dégradation cos-

mique correspondant à la décadence morale, et qui selon les autres en serait la correction divine, est-il inscrit réellement dans les lois de la nature terrestre, et peut-on en induire qu'il l'est dans celles de l'univers entier? Même en écartant la tradition générale d'une décadence physique amenée par une décadence morale, question qui nous reviendra en son lieu, et ne prenant que l'histoire du monde matériel, l'idée d'un perfectionnement incessant étonne au premier aspect. Que le monde matériel change sans cesse, on le voit ; mais loin d'être un progrès, le changement qui fait périr tant de choses pourrait n'être qu'une décadence. Malgré la conservation des formes, il pourrait y avoir dépérissement progressif non-seulement dans les espèces, comme cela se voit, mais encore dans toutes les forces vives de l'univers: et cela étant, sa ruine, son anéantissement, serait infaillible, si reculée qu'en pût être l'époque.

Cette argumentation, plus d'une fois, a été présentée à l'appui d'un dogme qui n'en avait que faire, celui de la fin du monde. Mais si plausible qu'elle soit au premier aspect, elle ne soutient pas l'examen.

Et d'abord, par tous les faits du monde matériel nous savons que tout s'y meut toujours avec le même degré d'énergie et de régularité; que le mouvement universel y déploie sans cesse la vie avec la même abondance et la même variété ; qu'en ce qui concerne notre globe, s'il y a péri quelques espèces du rè-

gne organique, l'ensemble n'y a rien perdu; qu'il pourrait en périr, et que probablement il en périra d'autres encore sans qu'il en résulte aucun dommage; qu'au contraire, la masse des autres va croissant; que celle des hommes, malgré l'extinction de quelques peuplades sauvages que la civilisation tue, se multiplie en se civilisant: que la vie moyenne s'y accroît, et qu'en somme la terre s'enrichit et s'embellit sans cesse avec tout ce qu'elle porte en son sein, ou sur sa surface.

En effet, plus elle dure, plus il jaillit de son sein, de son atmosphère et de son écorce, ou des richesses qui la décorent, ou des forces nouvelles dont la combinaison avec les anciennes semble nous en promettre de plus belles et de plus puissantes encore. Il se constate d'ailleurs une progression, lente sans doute, mais réelle et sûre, vers des formes et des espèces meilleures, progression où domine, il est vrai, le caractère de la conservation, mais évidemment aussi celui du perfectionnement, de la transformation ascendante. Et, puisque le monde physique est le véhicule du monde moral, il est tout simple qu'il se révèle sans cesse des forces nouvelles dans le sein du monde physique. Car il y a progrès continu dans le monde moral, et non-seulement ascension perpétuelle dans la pensée, mais épuration, élévation constante, dans le sentiment. Si cela était contesté, nul au moins ne nierait le progrès social, celui de la délicatesse et de la dé-

cence, des convenances publiques, d'une véritable civilisation, dans toutes les classes, dans toutes les nations, dans l'humanité.

Mais quelle est la portée réelle du progrès, de la marche ascendante de tout? Rien ne nous autorise, dans les faits accomplis, à résoudre cette question au sens d'un perfectionnement indéfini, et il faut s'en tenir à ce principe : l'univers est la réalisation d'une idée divine, et la réalisation d'une idée parfaite doit être la perfection ou y aboutir. Et, sans doute, quand nous voyons la combinaison du monde entier si merveilleuse dans sa marche, il ne doit exister nul doute pour nous qu'elle n'aboutisse à un degré de perfection voulu ; seulement nous devons nous interdire l'ambitieuse affectation de vouloir préciser la nature de cette idée parfaite que le Créateur se propose de réaliser.

Que la marche du monde soit un perfectionnement continu, une ascension progressive, même dans les formes, qui ne sont au fond que les forces rendues sensibles, nous pouvons donc l'admettre par voie d'hypothèse, ne fût-ce qu'au nom de l'analogie avec le monde moral. Mais, il ne faut pas, de peur d'avoir à congédier une chimère agréable, nous dissimuler que cette ascension n'est pas également manifeste partout. Au contraire, dans le monde physique les classes, les espèces et les individualités se reproduisent avec les mêmes caractères. Si la nature

physique est susceptible d'un certain développement; si tout s'y prête ou y aspire dans une certaine mesure; si toutes les espèces de plantes et toutes les classes de fruits s'améliorent ou s'embellissent dans certaines conditions de terrain, de climat, d'éducation, d'exposition; si toutes, susceptibles de culture et de formes plus belles, nous excitent sans cesse à leur demander plus et mieux; si la pierre elle-même gagne sous la main de l'homme ou sous celle de la nature et nous pousse sans cesse à nous occuper d'elle pour la modifier et l'embellir encore, toujours en vertu de forces qui la pénètrent et des lois qui la dirigent, tout cela néanmoins a des limites très-précises. Ces limites, la science humaine ne saurait ni les franchir, ni les reculer indéfiniment; et si la loi du progrès, très-éclatante dans le monde moral, se reconnaît dans le monde physique, ce n'est qu'en un reflet très-pâle. Si les globes eux-mêmes se perfectionnent dans leur surface, dans leur atmosphère, et par conséquent dans leur composition, et si l'action qu'ils exercent les uns sur les autres les modifie tous, nul ne peut dire que ce soit dans le sens d'un progrès réel, car beaucoup de faits s'interprètent en un autre sens.

Tout atteste que pour nous la question est trop haute. Ce qu'il faudrait pouvoir constater, c'est un fait décisif, qui prouvât que l'ensemble des forces qui fonctionnent dans l'univers, ensemble incommensurable, fonctionne de manière à indiquer

un progrès incessant, un développement toujours plus complet, une série de transformations toujours plus élevées, produisant des mondes nouveaux, ou du moins de nouvelles créations, et ne s'interrompant jamais.

Or, c'est là ce que des faits constatés suffisamment ne permettent pas encore d'affirmer. Sans doute l'observation exacte ne date que d'hier, et nous entrons dans une ère où chaque jour peut apporter des révélations d'une portée merveilleuse. En effet, même dans l'étroit domaine de l'homme il gît encore une quantité prodigieuse de forces qui jusqu'ici semblent dormir. Il est permis de croire, il est vrai, qu'elles s'amassent pour ce qui doit venir, et que créées pour un but, elles trouveront un jour leur emploi aussi, soit pour mener à leur fin les existences isolées, soit pour concourir aux fins de l'ensemble; mais la création actuelle n'a-t-elle point de terme, et n'y aura-t-il jamais dans l'univers une transformation telle qu'elle soit la fin de son état actuel ?

A cette question, la poésie, la religion et la philosophie, ont toujours répondu affirmativement. La religion a formulé un dogme précis d'après les paroles des prophètes, d'après celles du Fils de Dieu et de ses apôtres. La poésie a fait, d'une catastrophe qui prêtait à ses tableaux un sujet si magnifique, un de ses thèmes favoris, et la philosophie a subi les inspirations de l'une et de l'autre. Tout ce qui a commencé doit finir, a-t-elle dit avec une exagération à laquelle l'im-

mortalité de l'homme donne un éclatant démenti, et aussi longtemps qu'elle a pu, elle a professé la doctrine d'un univers qui doit finir.

Mais finira-t-il sous sa forme actuelle seulement, sauf à reparaître sous une autre, ou bien toute existence matérielle doit-elle disparaître un jour, de telle sorte qu'il n'y ait plus que le monde spirituel ?

Pour affirmer cela il faudrait admettre qu'un jour les êtres moraux, n'ayant plus de forme matérielle, n'auront plus besoin du monde physique et des sphères qui leur servent de demeure dans leur état actuel. On le voit, cette question, évidemment trop haute pour la cosmologie, appartient aussi à la pneumatologie, où nous la trouverons peut-être également trop haute pour la pensée humaine. Le monde matériel n'a-t-il été fait réellement que pour servir de véhicule au monde spirituel ? Ses transformations doivent-elles suivre celles du monde intellectuel dans toutes ses phases, et la perfection dernière demande-t-elle absolument que celle-ci ne soit plus de la spiritualité dans la matière telle que nous la connaissons ?

Dans tous les cas, la fin de celle-ci, ou du moins une transformation radicale de celle-ci, exigée au nom du plus grand intérêt éthique, n'est plus douteuse.

Mais, que le monde spirituel doive un jour exister seul et le monde matériel s'anéantir, c'est ce que nous ne pouvons ni décider ni même comprendre, vu l'obscurité qui règne dans la distinction des deux. Si la

probabilité n'est pas pour leur identité, elle est du moins pour leur affinité, puisque leur communauté est évidente. Cela étant, c'est la perpétuité de l'un et de l'autre, sous quelque forme ultérieure que ce soit, qui est l'opinion la plus probable; et peut-être la vérité est-elle, non pas dans la théorie d'une fin, mais dans une théorie des fins du monde, c'est-à-dire d'une série d'évolutions ou de transformations fondamentales. Si la conservation est une transformation permanente plutôt qu'autre chose, et si celle-ci est une création plutôt qu'autre chose, une série indéfinie de fins, c'est-à-dire de créations continues, est à la fois la doctrine de la raison et celle de la religion. L'action de Dieu ne devant jamais finir, rien ne nous permet de croire que jamais son œuvre pourra cesser; et tout, au contraire, nous porte à penser que, sous une forme ou une autre, elle continuera toujours. Demander si Dieu cessera de créer, ne serait-ce pas demander s'il cessera d'être? Une catastrophe, une transformation à tel point radicale qu'on puisse l'appeler une fin, est enseignée dans nos livres sacrés. Elle s'y trouve partout, mais à titre de transformation et non pas d'anéantissement. « La terre et les cieux, c'est-à-dire les mondes, ouvrage de tes mains, vieilliront, et tu les changeras comme un vêtement, dit le Psalmiste à l'Éternel. » (*Ps*. 102, 27.) « De même que les nouveaux cieux et la nouvelle terre que je vais faire subsisteront devant moi, dit l'Éternel à

son peuple, de même subsistera votre prophète, et votre nom. » (*Isaïe* 66, 22.) Les textes sacrés enseignent si peu un état de choses où il n'y aurait plus de monde matériel, qu'ils prédisent, au contraire, une nouvelle terre et de nouveaux cieux.

La vraie fin du monde, c'est donc une transformation du monde. « Je créerai de nouveaux cieux et une nouvelle terre, et on ne se souviendra pas des anciens cieux. » (*Isaïe* 65. 17.)

On a dit au sujet de ces textes et contre cette théorie, que les déclarations prophétiques ne sont ni de la science, ni de la spéculation cosmologique ; que ce sont des vues morales sur le grand fait d'une réforme religieuse, sur la nouvelle condition que doit amener le divin prophète qui est le centre de toutes les espérances messianiques ; que la nouvelle terre et les nouveaux cieux signifient le nouvel état moral et politique qui sortira de l'avènement du Messie. Mais si cela est très-ingénieux, cela n'est pas très-vrai, puisque de nouveaux cieux et une nouvelle terre ne signifient nulle part un nouvel état moral et politique. Une nouvelle terre et de nouveaux cieux n'étaient pas nécessaires pour l'installation de l'œuvre du Messie, et les anciens y ont fort bien suffi. C'est donc d'autre chose que de politique terrestre qu'il s'agit. Et en effet celle qui parle, c'est la politique céleste, celle de l'Éternel, telle qu'elle sera appliquée un jour, quand il s'agira de l'établissement définitif du règne de Dieu, non-seulement à l'humanité et à

la transformation du globe qu'elle habite, mais au monde spirituel tout entier et aux globes qu'il habite.

En effet les armées célestes, les êtres moraux de l'univers tout entier, si j'interprète bien, sont intéressés à cette catastrophe. « Toute l'armée des cieux se fondra. Les cieux seront roulés comme un livre, et toute leur armée tombera comme tombe la feuille de la vigne, comme tombe celle du figuier. » (*Isaïe*, ch. 34, 4.) On peut appliquer ces images à la condition terrestre ; l'exégèse négative peut se donner cette satisfaction ; mais ces idées sont empruntées à des théories plus générales : Dieu veut un jour renouveler le ciel et la terre et les armées qui les peuplent. Ce sont des prophéties judaïques, cela est vrai; mais elles sont si formellement confirmées par J.-C. et repétées par les apôtres, qu'elles sont de l'essence même du christianisme, qu'aucune interprétation ne peut ni les faire disparaître ni les atténuer.

Toutefois elles ne doivent être répétées qu'en leur sens primitif et pur, et jamais elles n'enseignent autre chose qu'un renouvellement du monde. C'est bien ainsi qu'il faut entendre la fin du monde ; et si l'idée de cette immense transformation s'est établie dans l'opinion générale du genre humain ; s'il n'est pas de système religieux qui ne l'ait adoptée, qui n'en fasse un de ses dogmes principaux, ce n'est pas dans un autre sens. La philosophie tient d'autant plus à ce point de vue si sublime, qu'elle y trouve la plus

magnifique de toutes les solutions du problème qu'offre le monde actuel. Ce monde étant l'œuvre de Dieu, toute œuvre de Dieu devant tenir de sa perfection, et le monde actuel étant imparfait, ne pouvant être appelé à la permanence tel qu'il est, vu qu'il ne révèle pas suffisamment dans son présent organisme la marche ascendante qui satisferait la raison, doit finir nécessairement, dans l'intérêt même de la gloire de son auteur. Pour arriver à la perfection voulue, il doit passer par une série de transformations et enfin par une révolution à ce point profonde qu'elle puisse être considérée comme une fin sensible.

On argumente contre le dogme d'une fin de l'univers. On n'en voit pas la nécessité. Si le but que Dieu a voulu atteindre en le créant a été de présenter un objet parfait en lui-même, c'est l'ascension permanente de l'univers, sous une forme ou plusieurs, jusqu'à la perfection absolue, qu'il faut enseigner. Si, au contraire, le seul but du monde matériel est de servir de véhicule pour le perfectionnement des êtres moraux, ses imperfections sont ce qui s'y trouve de plus utile, et la transformation qui le rendrait plus parfait n'est nullement nécessaire. Une pareille catastrophe, équivalente à une destruction, ne semble pas rentrer dans les voies de la Sagesse suprême. Ce qui le paraît davantage, c'est un perfectionnement progressif, c'est une succession de plusieurs mondes sous des formes toujours plus parfaites servant de de-

meures à des êtres toujours plus purs aussi.

Mais, nous sommes mauvais juges de ce qui convient mieux à la Divinité, et dans la création actuelle où se voient tant de maux, l'ascension vers une autre qui soit la plus parfaite possible, est si peu la loi dominante, qu'il peut y succéder toute une série de créations pour que la dernière approche enfin du type le plus pur et de l'idéalité la plus élevée qui existe dans l'intelligence suprême. Or, pour les créations réelles, les faits que nous suggère l'histoire du globe terrestre indiquent plutôt des cataclysmes que des transformations. Il n'y a de chance de renouvellement complet que là.

Des considérations d'un grand poids viennent donc, en dernière analyse, à l'appui de la doctrine d'une fin du monde. L'histoire nous la montre dans toutes les littératures profanes, et des théories positives ou des prophéties qui ne le sont pas moins l'indiquent dans toutes les littératures sacrées. La géologie, par des catastrophes passées, annonce des catastrophes futures, et la raison humaine n'a pas d'arguments décisifs, n'a pas d'arguments du tout à opposer à cet ensemble de faits ou de théories. La possibilité n'est pas en question. En ce qui concerne notre globe, la science l'induit des plus grands faits, des phénomènes les plus universels qu'elle surpend dans l'univers. Elle fournit cette solution, que la substance du monde passerait aussi facilement qu'elle a pu faire le con-

traire, de la solidité à la fluidité et à l'éthéréité, ce qui rentrerait dans l'idée de la catastrophe, dans la voie indiquée par la spéculation et la religion, car la conflagration est professée par saint Paul comme elle est enseignée par les stoïciens. Et en effet, la lumière et l'électricité, le magnétisme et la chaleur, qui constituent toutes les puissances du chimisme cosmique, produisent des effets si immenses et se succèdent si naturellement qu'il n'est pas de phénomènes qu'elles ne rendent concevables. D'un autre côté, toutes les substances étant liées entre elles et toutes subissant des modifications permanentes, on ne peut concevoir aucun obstacle à ce que toutes redevinssent des forces invisibles et toutes les forces une seule et même, ce qui serait aussi la fin du monde sensible.

Les deux questions de l'origine et de la fin du monde sont, sinon les deux plus hautes, du moins les plus reculées, l'une, dans la nuit du passé, l'autre dans la nuit de l'avenir ; et ce n'est pas à leur solution complète que nous devons prétendre, mais l'esprit humain ne peut ni ne doit se résigner à n'y rien entendre. Ce sont des problèmes qui ont mission de l'aiguillonner jusqu'à la consommation des siècles. Il ne doit cesser de s'en occuper, et de fait, il ne cesse de les débattre si ce n'est à ces époques de lassitude où sa lâcheté s'effraie des problèmes et du mystère, dans ces jours néfastes où il se refroidit pour les des-

tinées de l'univers comme pour les siennes. Mais en ces jours de scepticisme où il doute de tout, son indifférence sur ces questions est un signe de décadence dans sa vie morale. Sa curiosité renouvelée est toujours une résurrection à la vie spirituelle. Et autant il doit éviter la naïveté qui recherche le jour et l'heure, autant il doit éviter l'ignorance qui est insouciante pour l'un et l'autre. L'antiquité et le moyen-âge s'en sont occupés quelquefois au nom de la théosophie et du mysticisme, de la vision et de la crédulité. Nos jours ont sur le passé cet avantage, de s'en occuper au nom de la science sérieuse et sûre d'elle-même.

Notre physique générale va jusqu'à comprendre une nouvelle édition de la race qui habite la terre, sans parler de celles qui peuplent les autres sphères. « L'ordre actuel de la nature sur la terre, dit un physicien célèbre, étant de date très-récente, et les diverses catastrophes antérieures ne s'étant produites qu'à des intervalles de temps fort longs, on peut assurer que d'ici à une longue série de siècles aucun bouleversement général n'aura lieu. Pendant une durée incommensurable d'années et de siècles, l'Europe et les Etats-Unis seront séparés par l'Atlantique..... Mais enfin lorsque l'an 1854 sera dans le passé à une distance telle que son existence même paraîtra fabuleuse, le noyau intérieur de la terre, devenu trop petit par le retrait, suite d'un refroidissement graduel, laissera s'abîmer la voûte que forment les continents

actuels, et les parties les plus élevées s'enfonceront alors plus que les autres. Un échange d'état aura lieu, comme il a déjà eu lieu plusieurs fois, entre la terre et la mer. L'Océan roulera ses flots sur l'Asie, l'Afrique, l'Europe et les deux Amériques, tandis qu'une partie du fond des océans actuels sera mise à sec, et formera, par le nouvel état de la surface terrestre, les continents et la terre habitable. Quels en seront alors les habitants? Si l'homme est un hôte nouveau pour la terre, et ne date que de la dernière révolution générale, cette future révolution n'introduira-t-elle point un être vivant aussi supérieur moralement à l'homme, que celui-ci l'est aux animaux qui l'avaient devancé sur la terre? » (Babinet, *Physique du globe. Cf. Physical Geography* de Mary Sommerville, 3e édition, Londres, 2 vol.)

Une nouvelle race d'hommes sur une terre renouvelée ne suggère-t-elle pas l'idée d'un renouvellement plus général, complet? Et la physique conjecturale ne vient-elle pas ici, d'une manière admirable, à l'appui des textes prophétiques ?

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES.

Préface . . . .

THÉOLOGIE OU SCIENCE DE DIEU.

CHAPITRE I.

La théologie spéculative. La religion et la philosophie de la religion. La philosophie du christianisme. L'histoire de la spéculation religieuse.

Pages.
1. — La théologie spéculative 1
2. — La religion et la philosophie de la religion . . 6
3. — La philosophie du christianisme distincte de la philosophie de la religion 19
4. — La philosophie de la religion soit au sein de la religion, soit à côté d'elle. 25

CHAPITRE II.

L'existence de Dieu.

1. — Le théisme. — L'athéisme 53
2. — Les preuves physiques. 66
3. — Les preuves métaphysiques 76
4. — Les preuves éthiques. — Appréciation de toutes les preuves. 83

CHAPITRE III.

La nature et les attributs de Dieu.

1. — De la nature de Dieu 97
2. — Les attributs de Dieu 118
3. — Les anthropomorphismes 138

CHAPITRE IV.

La personnalité de Dieu.

1. — Le caractère essentiel d'une saine théologie. . 153
2. — Le monothéisme, le dualisme, le trithéisme, le déisme 163
3. — Le fétichisme. Le polythéisme 189
4. — Le matérialisme, le naturalisme, le panthéisme. 203
5. — Les manifestations de Dieu. — Ses œuvres. Ses rapports. 225

COSMOLOGIE SPÉCULATIVE OU SCIENCE DU MONDE MATÉRIEL.

—

CHAPITRE I.

Le monde matériel. La nature. La cosmologie. La philosophie de la nature.

1. — Le monde matériel et la nature. 237
2. — La cosmologie. — La philosophie de la nature. 241

CHAPITRE II.

Vue générale sur l'univers. Ses parties. Son unité. Système général. Systèmes particuliers.

1. — Idée générale du monde et unité des mondes . 259
2. — Grandeur et nombre des globes. 263
3. — Distances des globes et distinction de systèmes dans l'univers. 268

4. — Le système solaire 272
5. — Les autres systèmes. — Les parties connues et les parties inconnues 281

CHAPITRE III.

Les rapports des systèmes. La matière. La masse des sphères. Le mouvement. L'unité de la substance cosmique.

1. — Les rapports mathématiques. 295
2. — Les rapports physiques. — La masse. — Le mouvement 296
3. — Les rapports chimiques. — La matière. — La substance cosmique. — Son unité 303

CHAPITRE IV.

Les phénomènes et les forces.

1. — Définition. — Phénomènes, apparitions et faits. — Apparence. — Réalité. 321
2. — Faits internes et externes, particuliers et généraux 323
3. — L'unité dans la variété des formes et des phénomènes 336
4. — Les forces particulières et les forces générales. La force centrale. 339

CHAPITRE V.

La création.

1. — Création et formation 359
2. — Les forces cosmiques dans leurs rapports avec la puissance créatrice, principe de vie et d'intelligence 363
3. — La création, œuvre d'un principe de vie et d'intelligence 373
4. — La matière, le mode et l'époque de la création. 381

CHAPITRE V.

[illegible]

[illegible]

CHAPITRE VI.

[illegible]

[illegible] 457
[illegible] 472

[illegible]

[illegible]

LA

PHILOSOPHIE

DE

LA RELIGION

CHAPITRE VI.

Du but, des lois et du gouvernement du monde matériel. Téléologie et théodicée.

1. — Le but du monde. 397
2. — Les lois ou le code de la nature. 407
3. — Les lois générales et les lois particulières. . . 412
4. — La normalité et les anomalies. La tératologie . 419
5. — Le gouvernement du monde. La Providence divine. 424
6. — Les objections contre la Providence. Les imperfections du monde 428
7. — Les modes du gouvernement divin. La délégation. La direction permanente. Le miracle. 435

CHAPITRE VII.

La conservation, la transformation et la fin du monde.

1. — La conservation et la transformation. . . . 467
2. — La perfection, la progression et la fin . . . 478

FIN DE LA TABLE DU TOME PREMIER.

Abbeville. — Imp. de T. Jeunet, rue Saint-Gilles, 106.

LA

PHILOSOPHIE

ET

LA RELIGION

Abbeville. — Imp. Jeunet, rue Saint-Gilles, 106.

LA

PHILOSOPHIE

DE

LA RELIGION

PAR

M. MATTER

Conseiller honoraire de l'Université, ancien Inspecteur général des Bibliothèques publiques, etc.

TOME SECOND

LA SCIENCE DU MONDE SPIRITUEL

PARIS

GRASSART LIBRAIRE-ÉDITEUR

3 rue de la Paix, et rue Saint-Arnaud, 4

1857

PNEUMATOLOGIE

OU

SCIENCE DU MONDE SPIRITUEL

CHAPITRE PREMIER.

L'existence du monde spirituel. Ses espèces.

I. — *La pneumatologie et la psychologie spéculative. — Définitions. — Coup-d'œil historique.*

La pneumatologie est la science des êtres spirituels finis dont l'existence est donnée à la raison d'une manière suffisante.

L'ensemble de ces êtres est le monde spirituel de la philosophie moderne. Ce n'est pas le monde des anges et des démons de l'antiquité ; ce n'est pas le κόσμος νοητός, le monde des intelligibles de Platon ; ce n'est pas le monde des dieux intelligibles (θεοί νοητοί) de Plotin ou de Proclus : c'est l'immense série des existences intelligentes, sensibles et libres ou morales, et en un mot analogues à l'homme, telles que la raison les conçoit répandues dans toutes les parties de l'univers.

Voilà ce que nous appelons le monde spirituel.

Un grand théologien a dit que le monde est l'ensemble des impérissables images de Dieu. Si cela est vrai, c'est-à-dire s'il existe quelque part des images impérissables de Dieu, ce doit être dans le monde spirituel, et puisqu'il est la plus belle de ses œuvres, le monde spirituel doit être au moins la plus fidèle de ses images.

Mais cette œuvre est-elle belle?

Pour l'empirisme, il n'est qu'un seul ordre d'êtres spirituels, l'espèce humaine ; et toute sa pneumatologie se borne à la psychologie ou à l'anthropologie spéculative, qui donne à notre admiration un être merveilleusement doué; mais l'homme est-il le *nec plus ultrà* de la création spirituelle?

L'empirisme n'enseigne rien au-delà.

Le rationalisme n'est pas confiné dans le domaine sensible. Aussi la raison humaine est saisie, depuis qu'elle existe, d'un autre encore, du domaine intelligible, d'un ordre d'êtres spirituels analogues à l'homme, collatéraux ou parallèles, inférieurs ou supérieurs à l'homme, ou enfin intermédiaires entre l'homme, intelligence conditionnelle, et Dieu, intelligence inconditionnelle. La foi à ce domaine et des théories même sur ces êtres sont entrées si profondément dans la pensée humaine qu'elle ne peut plus en faire abstraction. La spéculation tout entière, très-créatrice et très-hardie, a proclamé un monde d'esprits analogues à l'homme. Très-confiante en elle-même, elle y a

distingué des classes les unes plus élevées que les au-tres. Elle en a admis de semblables à Dieu, le réflé-chissant aussi directement que l'enfant réfléchit le père, et elle les a qualifiées d'autant de divinités émanées de son sein. Elle en a supposé d'autres, émanées de celles-là, mais moins parfaites et qualifiées d'Éons. Elle a parlé de fils des dieux ou du Dieu suprême, engendrés par sa puissance et chargés d'une portion de son gouvernement.

Ces croyances n'ont jamais eu la valeur d'une théorie ni la prétention d'une science, et les idées sur ce sujet ont singulièrement varié selon la diver-sité des peuples. Mais la saine raison de l'humanité n'eût admis, à aucun prix ni dans aucun pays, un univers vide et désert, privé d'habitants in-telligents et libres dans toutes ses parties, une seule exceptée, la terre. Elle s'est donc crue autorisée à le peupler d'une manière ou d'une autre, tour à tour mythologique, poétique, mystique, métaphysique.

Ces conceptions et ces formes se touchent et se confondent toujours dans l'histoire de l'esprit hu-main, de même que les intelligences se tiennent et se suivent dans l'univers entier : celles-ci ne feront qu'un seul et même monde, qu'une seule et même fa-mille, celles-là, qu'une seule et même étude ou plutôt qu'une seule et même aspiration.

En effet, la pneumatologie mythologique et la pneumatologie poétique, qui ont régné d'abord, son

suivies de près de la pneumatologie métaphysique et mystique, si bien que, dans l'antiquité tout entière, il n'est pas de religion, positive ou spéculative, qui ne mette, à côté de l'Être suprême, divers ordres d'intelligences qui s'en rapprochent plus ou moins.

La plupart des anciens systèmes partent de ce principe, que l'absolu est inconnu, πατὴρ ἀγνωστός, qu'il ne se manifeste que dans les divinités secondaires. De là, dans la spéculation philosophique de l'Orient, et en partie encore dans celle de la Grèce platonicienne et néoplatonicienne, tant de théories sur l'éonologie, et si peu sur l'Être suprême.

Les textes du judaïsme, ceux de Philon et ceux de la Kabbale, précurseurs des enseignements du christianisme, donnent au contraire une théologie plus riche et une pneumatologie plus sobre, quoique très-mystique et très-métaphysique.

De même que la philosophie se glisse dans la pneumatologie poétique, la poésie se maintient dans la pneumatologie philosophique. La pneumatologie platonicienne est très-brillante de poésie. On peut en voir les plus belles indications dans *le Banquet de Platon*, où ce philosophe met dans la bouche de Socrate des opinions ou des révélations venues de la sage Diotima. On y donne pour intermédiaires entre les dieux et les mortels les démons qui transmettent aux hommes les ordres et les volontés des dieux, et aux Dieux les prières et les sacrifices des hommes. Pour que

tout se lie dans l'univers, ces démons remplissent l'espace. Les dieux n'ayant pas de commerce direct avec nous, c'est par eux que nous arrivent la sagesse divine et les dons du génie. Les oracles, les initiations, les expiations, les divinations et les opérations magiques ont lieu par leur intermédiaire. De là vient l'expression « d'homme en rapport avec la Divinité par les démons, » δαιμόνιος ἀνήρ. C'est sur cette base que les nouveaux platoniciens, Plotin à leur tête, ont établi la pneumatologie mystique. C'est sur cette base aussi qu'un célèbre disciple de Porphyrè, Jamblique, en offre une théorie complète dans son ouvrage *De Mysteriis Ægyptiorum*, où il distingue quatre classes d'esprits subterranés.

Jamblique est le premier qui, à l'exemple des gnostiques, met des démonides à côté des démons. Pour lui, ces théories n'étaient pas de simples spéculations métaphysiques ; il croyait à des rapports suivis avec ces êtres, et il enseignait mystérieusement l'art de se mettre en communication avec eux. Toutefois, la théorie de Proclus, plus riche encore, est la fleur de la pneumatologie gréco-orientale. Outre les anges et les héros, elle admet cinq classes dont la dernière est en quelque sorte corporelle, c'est celle des esprits sublunaires, la transition vers l'espèce humaine.

Le moyen-âge a modifié, mais il a conservé en partie et même enrichi cette pneumatologie mêlée de poésie et adoptée par la philosophie.

En effet, à côté des spéculations scolastiques se sont posées les traditions populaires, et celles de l'Occident ont souvent rivalisé de hardiesse et d'attraits avec les plus brillantes créations de l'Orient. On en a la preuve surtout dans cette mythologie du Nord, qui met des gnomes, des sylphes, des sylphides, des salamandres et des ondines à côté des grandes, divinités, des héros et des puissances cosmiques de l'Orient.

Le domaine de la pneumatologie a été cultivé sans trop d'interruption jusqu'à nos jours, tantôt sous la forme très-ambitieuse d'une science des esprits, tantôt sous la forme plus ambitieuse encore d'une théorie des intuitions ou des visions.

On la trouve sous la forme scientifique dans les écrits de Hollmann (*Institutiones pneumatologiæ et theologiæ naturalis. Gottingæ*, 1740); de Couenz (*Nouveau système des Êtres spirituels*. Neuchâtel, 1742, 4 vol. in-2), et d'Engelken (*Vernunftgründe von der Wirklicheit und dem Wesen der Geister*. Leipzig, 1744, in-8).

On la trouve sous une forme plus merveilleuse, et d'une manière qui dépasse même les prétentions de la théurgie ou de la pneumatologie ancienne, dans *les Arcana cœlestia* de Swedenborg (8 vol. in-4).

Le criticisme, j'entends celui de Kant, se railla trop frivolement de quelques faits qui eussent été d'autant plus dignes d'un examen sérieux de la part de ce philosophe, que les contemporains du vi-

sionnaire étaient plus capables d'y démêler l'impossible et le possible. *Les rêves d'un missionnaire commentés par les rêves d'un métaphysicien* ne firent pas faire un pas à la spéculation ; et l'un des contemporains les plus hardis de Kant, Jung-Stilling, ajoutant aux visions de Swedenborg une foule de traditions analogues, en a fait avec une confiance qui n'atteste que la sûreté de sa foi la base de sa Théorie des esprits. (*Geisterkunde*, Nuremberg, 1809.)

A toute cette théorie mystique est opposée diamétralement la pneumatologie sceptique, qui ne se borne pas à la critique, mais aboutit à la négation. Pour elle la pneumatologie n'est que de la psychologie, comme pour l'athéisme la théologie n'est que de l'anthropologie. D'après elle, l'homme s'est créé des esprits de même qu'il s'est créé un Dieu ; il n'y a d'autre esprit que l'homme, comme il n'y a d'autre Dieu que lui.

Et, sans doute, préserver l'humanité d'erreur et l'empêcher de croire à ce qui n'a pas de raison, c'est l'une des deux missions de la philosophie ; mais l'autre, c'est d'enseigner à l'âme ce qu'elle doit nécessairement savoir et de lui apprendre ce qu'elle peut raisonnablement admettre. Or, cette seconde mission, la métaphysique des derniers temps ne la remplissait plus, soit qu'elle craignît de n'être pas assez philosophique en professant sa foi aux intelligences supérieures, crainte que Platon, par exemple, n'avait guère ;

soit que, devenue exclusive sous les séductions d'un panthéisme despotique, elle n'admît plus dans l'univers autre chose que cette substance unique à la fois intelligence et matière, étendue et pensée, qui n'est ni Dieu ni univers à force d'être neutre.

Depuis que la philosophie est mieux inspirée, nous professons une pneumatologie d'autant plus digne de foi qu'elle jaillit plus simplement de la nature des choses : de la nature de l'âme, de celle de Dieu et de la constitution de l'univers. Fille légitime de la psychologie et de la théologie, la pneumatologie s'appuie sur la science la plus positive, la cosmologie, et ce sont peut-être les découvertes les plus admirables dans le monde matériel qui ont ramené avec le plus d'autorité la foi au monde spirituel. Elles lui ont apporté tout ensemble de nouvelles forces et de nouveaux aliments. Et plus s'accroîtront ces magnifiques découvertes — je ne parle pas de celles si douteuses encore en leurs inadmissibles caprices qui agitent tant d'esprits graves et frivoles, je parle de celles des deux Herschell, de M. de Humboldt et d'Arago, qui révèlent de plus vastes demeures que les hypothèses les plus hardies des poëtes de tous les siècles — plus s'accroîtront ces magnifiques découvertes, plus elles donneront d'élan aux conceptions de la métaphysique et de force à la saine pneumatologie.

Cela est dans l'ordre. De même qu'il appartient à chaque siècle de se faire une théologie plus forte et

plus pure, en raison de tous ses progrès, de même il appartient à chaque génération de se faire une pneumatologie qui réponde à toutes ses lumières.

A ce titre, la nôtre demande une régénération et l'autorise grande et étendue.

La première question qu'on doit envisager sous un nouveau jour, c'est celle de l'existence elle-même d'un monde spirituel aussi vaste et infiniment plus important que le monde matériel.

II. — *L'existence du monde spirituel.*

Si l'immensité de l'univers et l'infinie variété de la création qui s'y révèle démontrent quelque chose à la raison humaine, c'est l'existence d'un monde spirituel, puisqu'il est impossible de croire qu'entre Dieu et nous, et qu'outre Dieu et nous, il n'y ait dans l'univers aucun autre être intelligent. Se persuader que nous sommes après l'Esprit absolu les seuls esprits ; que dans le monde entier un seul de tous les globes, un seul et un des plus petits, est habité par des intelligences morales et libres, et que tous les autres ne sont faits que pour nous servir d'encadrement ou de spectacle, c'est nous constituer à volonté le centre du monde et nous poser en céleste empire dans le milieu des espaces infinis. Loin de se dire la première après l'Intelligence infinie, l'intelligence humaine doit admettre au contraire un nombre indéfini et in-

définiment varié d'êtres spirituels. Dans le monde spirituel doivent régner la même variété, les mêmes nuances et les mêmes transitions que dans le monde matériel, la même loi d'affinité universelle et d'élévation successive qui est celle de ce monde.

Sans doute, nous n'avons, sur le monde spirituel, aucun témoignage sensible; mais chaque chose se démontre d'après sa nature : pour le monde rationnel, la raison. Et s'il faut ajouter aux arguments généraux que nous venons de citer des arguments spéciaux, le sentiment universel de l'humanité, la plus forte preuve de l'existence de Dieu, est aussi la plus forte preuve de celle d'un monde fait à son image.

Des êtres de l'univers spirituel viendront-ils un jour se révéler à notre raison d'une manière sensible?

C'est une question.

En voyant partout s'élargir l'horizon de la science et les diverses parties de l'univers se révéler toujours davantage les unes aux autres, nous pouvons bien nous flatter d'être admis successivement à une série de révélations beaucoup plus grandes encore. Mais, à défaut d'autres arguments, nous avons ceux de la spéculation.

En attendant qu'il nous soit donné, sur cette matière, des faits sensibles, la raison doit se contenter des faits rationnels, et elle doit proclamer en leur nom, à titre de dogme, l'existence sur les divers globes d'êtres analogues à l'homme, variés de sphère en sphère, nuancés sur chacune d'elles comme la race

humaine est nuancée sur la sphère terrestre, mais subordonnés tous à la même loi morale, de même que toutes les existences matérielles obéissent à la même loi physique dans l'univers tout entier.

Pour ceux qui doutent, la grande objection contre cette croyance, c'est la question de l'habitabilité des sphères, c'est la difficulté d'assigner des demeures à ce monde spirituel si innombrable.

Mais d'abord l'analogie des phénomènes constatés sur le globe terrestre et sur les autres permet des inductions sur la faculté présente ou future de tous de recevoir des habitants. En second lieu, puisque nous aimons à croire que ce sont des êtres terrestres (êtres dont l'enchaînement et l'affinité offrent des faits si merveilleux dans les variétés de leur organisme et dans celles de leur destinée) qui ont motivé la création de notre globe, ne sommes-nous pas forcés en quelque sorte d'expliquer d'une manière analogue l'existence des autres? De même que la terre est essentiellement l'habitation des êtres qui s'y trouvent, qu'ils en disposent, la cultivent, l'exploitent et l'embellissent à leur gré, dans une mesure de liberté proportionnée à leur nature et à la nature de sa destinée, de même la raison d'être des autres globes est dans l'existence d'esprits semblables à l'homme.

Bien entendu qu'il doit régner dans ce monde toute la variété qu'exigent la différence des constitutions et la richesse des desseins qui président à l'univers,

En effet, la saine philosophie ne peut pas nier l'existence d'êtres intelligents, d'esprits autres que l'homme, supérieurs ou inférieurs, habitant les autres globes, transitoirement ou en permanence.

On peut critiquer aisément toutes théories présentées sur cette matière, et contester avec toutes sortes d'apparences ce que telle religion ou telle philosophie nous enseigne de positif sur ce sujet; mais ce qui est impossible, c'est de produire des raisons acceptables contre l'existence de tous êtres intellectuels ou moraux autres que l'homme. La critique a chicané le mot de *ciel* comme désignation d'une demeure, et contesté les êtres qu'on y admet, par la raison que ce terme ne s'applique à aucune des sphères en particulier, et qu'il est plus poétique que scientifique. Mais le mot *ciel* ou *cieux* signifie très-bien, soit un certain espace dans l'espace, soit un certain ensemble de sphères, et nulle raison sérieuse n'empêche que cet espace, que cet ensemble, soit une demeure. La philosophie négative a contesté aussi la nature, l'organisme, la mission et les fonctions attribués à telle classe d'esprits ou à telle autre. Et elle peut nier que des êtres distribués dans l'immensité de l'univers soient les messagers de Dieu ou qu'il en fasse ses intermédiaires auprès des hommes. Mais ce qu'elle ne doit pas nier, en thèse générale, et ce que la bonne philosophie comprend parfaitement, c'est l'existence d'êtres intelligents, soit sur chacune des

sphères célestes, soit sur la plupart ou les plus belles d'entre elles. Un penseur très-ingénieux, Schleiermacher, a pu dire ceci au sujet des anges de l'Ancien et du Nouveau-Testament : « Il n'y a rien d'impossi-
» ble dans la théorie de ces anges, rien qui contre-
» dise à la conscience pieuse ; mais nulle part cette
» opinion n'est entrée dans le cercle de la doctrine
» chrétienne proprement dite. Elle peut donc conti-
» nuer à se trouver dans le langage, sans que nous
» soyons obligés de nous prononcer sur sa réalité. »
D'autres ont pu suivre dans cette voie de négation mitigée le célèbre théologien de Berlin. Mais on doit convenir que, pour un théologien, c'est là une opinion étrange, car jusque-là on ne distinguait guère *un cercle de doctrine chrétienne proprement dite* d'un autre cercle de doctrine chrétienne improprement dite.

Remarquons d'ailleurs que ces négations se bornent à une seule classe d'êtres, celle des anges du judaïsme et du christianisme servant de messagers entre le ciel et la terre. Ces êtres sont donnés par la Bible, il est vrai, et une négation pareille est de la part d'un théologien une singulière distraction, car d'ordinaire lorsqu'il s'agit d'une doctrine aussi positivement enseignée par les textes sacrés, on y apporte, pour l'atténuer, un peu plus de science. On la met sur le compte du style, on en fait un orientalisme ; on a recours à un mythe, un symbole, une allégorie. L'illustre docteur de Berlin est même dans ces cas un des maîtres de

l'art qu'il dédaigne ici. Il trouve donc inutile d'y recourir. Cependant son scepticisme ne va pas très-loin et n'attaque pas les diverses classes d'esprits plus ou moins analogues aux hommes qui peuvent habiter les divers globes, les divers systèmes solaires. Quant à ceux-là, il ne les nie pas. (*V.* sa *Glaubenslehre*, t. I, p. 203.) D'autres sont allés jusqu'à les nier aussi. A les entendre, les intelligences dont parlent les systèmes religieux ou les systèmes philosophiques, ne sont que des personnifications de forces ou de phénomènes, de pures créations de la science, de la poésie ou de la foi. Des personnifications de ce genre se trouvent dans les textes sacrés, cela est vrai; mais affirmer qu'il ne s'y trouve pas autre chose, et que la Bible ne professe pas la personnalité des esprits, bons ou mauvais, c'est trancher la question au rebours de ces textes.

Quoiqu'il en fût d'ailleurs, pour la spéculation rationnelle l'existence du monde spirituel ne fait pas, et ne peut pas faire question. Il faudrait à l'amour-propre de la race humaine un degré de fatuité qu'elle n'a pas, pour soutenir que les seules intelligences admissibles dans l'univers, c'est elle, c'est cette poignée d'hommes qui se trouvent sur la terre, sur cette étoile si petite en comparaison de tant d'autres, jouant un rôle si inférieur dans le système solaire dont elle fait partie, et un rôle presque insensible dans l'ensemble des systèmes solaires. Cela est frappant à ce point qu'avec

une légitime hardiesse on peut professer dans toutes ces sphères l'existence d'une multitude d'êtres intelligents qui motivent l'ensemble de leurs demeures comme nous motivons l'existence de la nôtre.

Et ne serait-il pas très-insensé de dire que, dans cet univers si vaste, tous les desseins moraux de Dieu seraient atteints, encore qu'il n'y aurait de créatures morales que sur un seul point et sur un des astres les moins considérables? Loin de croire les intelligences humaines, les seules après Dieu, et par conséquent les plus élevées, les plus parfaites après Lui, la saine philosophie, vu qu'il y a des milliers de milliers de globes, doit affirmer des milliers de milliers d'espèces intelligentes. Loin de prétendre exclure autrui dans cette multitude de myriades, l'homme doit se glorifier d'y être admis. Il ne faut pas se borner à dire que toutes nos idées de Dieu et tous les faits observables dans sa création autorisent cette doctrine, il faut dire que tous l'exigent. En effet, la raison peut tenir l'existence d'esprits semblables à l'homme pour tout aussi certaine que celle de Dieu. Elle ne doit pas enseigner de théories spéciales sur ces esprits; elle doit n'adopter que sous condition d'être rationnelles celles qu'on présente, et se réserver le droit de critiquer toutes celles qui seront présentées encore et qui n'auraient pas ce caractère; mais elle ne doit pas prétendre clore le débat et fermer la lice devant les générations à venir. Car si l'on ne conçoit pas très-

bien la possibilité de grandes découvertes sur ces êtres, on n'en voit pas tout-à-fait non plus l'impossibilité.

Ce qui est d'ailleurs certain, c'est que l'existence des esprits étant donnée à l'examen par la raison, à la foi par la révélation, et tous les systèmes religieux l'enseignant encore, nul ne peut en faire abstraction. Chacun, au contraire, doit s'expliquer sur le but et l'origine, la nature et les attributs, la mission et les œuvres, les rapports et la destinée de cette multitude indéfinie d'êtres qui constituent le monde spirituel avec nous, vivent sous la même direction suprême et la même loi que nous, sont tous subordonnés et coordonnés selon les mêmes vues et concourent, dans l'immensité des siècles et des mondes, à la réalisation des mêmes desseins.

III. — *La variété et les espèces du monde spirituel. Les familles, les classes, les nombres, les organismes. L'espèce humaine.*

Un savant anglais ayant soutenu dans un écrit remarquable (*Essay of plurality of worlds*) que la terre, la plus grande des planètes du système solaire, était le seul monde habitable, Brewster l'a réfuté dans un traité plus remarquable encore. (*More World than one, the creed of the philosopher and the hope of christian, London*, 1854.) Le célèbre physicien, en essayant de démontrer qu'il y a d'autres sphères habitées dans notre système planétaire, a peut-être répandu sur la

question un jour plus éclatant qu'aucun de ses nombreux prédécesseurs, mais il n'a pas mis fin au débat. Cette démonstration aussi est, comme tant d'autres, comme celle de l'immortalité de l'âme, comme celle de l'existence de Dieu, facile et difficile, la force des arguments dépendant de l'état des intelligences.

L'existence du monde spirituel admise, le principe de la variété y est de rigueur. Donné par tout ce que nous connaissons du monde matériel et du monde spirituel, il ne peut pas être l'objet d'un doute en ce qui concerne la partie inconnue de ce monde. Et quand on considère qu'il est inscrit en caractères absolus au cœur des êtres moraux qui nous sont connus ; quand on considère toutes les nuances d'organismes et de facultés de l'espèce humaine, non-seulement on n'hésite pas à admettre des espèces différentes, mais on en admet une multitude indéfinie. La raison succombe à la seule conception de ce qu'elle est forcée d'en concevoir dans l'immensité de l'univers. Si, dans une sphère aussi limitée que le globe terrestre, la richesse des nuances est telle qu'il n'y a pas plus d'identité dans les esprits de même famille et d'une éducation toute semblable que dans les corps; si, au contraire, chaque existence morale est une individualité véritable, distincte de toute autre sous tous les points de vue, quel moyen de se faire une idée nette de la richesse totale des nuances sur ces millions de globes qui presque tous sont plus étendus que le nôtre ?

Nulle limite ne peut être conçue dans le nombre des sphères, nulle ne peut être admise dans le nombre des espèces et des familles.

Le principe, qu'il y a autant d'espèces que de globes habités, paraît forcé ainsi que cet autre, qu'il en sera ajouté autant d'espèces nouvelles encore qu'il y aura de nouvelles sphères ou de régions habitables.

Ces principes ont un certain degré d'évidence.

La répartition des êtres sur des lieux divers est donnée par leurs différences naturelles.

A son tour, elle amènerait nécessairement des nuances dans les esprits, quand même elles ne seraient pas primordiales.

Un anthropologiste distingué de nos jours aime à faire prévaloir cette idée, que, dans la création de chaque globe et dans leur développement spécial, il y a eu déploiement d'un principe animé, d'une âme individuelle. Mais dans le vague où s'arrête cette pensée, n'expliquant ni la nature du principe qu'elle entend, ne le qualifiant ni de matériel ni de spirituel, n'y rattachant aucune induction précise, on n'en voit pas la portée. (*Perty, die Bedeutung der Anthropologie für Naturwissenchaft und Philosophie.*)

Ce que la raison peut proclamer comme autant d'axiomes, quant aux espèces et aux nombres de chacune d'elles, c'est d'abord ce principe, que la multitude des espèces répond à celle des globes habités, chacun servant de demeure à une espèce dif-

férente; c'est ensuite cet autre principe, que le nombre des êtres de chaque espèce est proportionné à l'étendue de sa demeure.

Que ces intelligences soient unies à des organismes analogues au nôtre; qu'elles n'habitent leurs sphères que transitoirement, comme nous croyons habiter la nôtre; qu'elles soient appelées à d'autres sphères, au bout d'un temps d'épreuves, comme nous croyons devoir être appelés ailleurs un jour, c'est ce qu'on ne saurait enseigner sans témérité. On peut affirmer, au contraire, que leurs organismes doivent être différents du nôtre et très-divers entre eux. Or dès lors, il est à supposer qu'il en est qui se prêtent aux mêmes résidences à perpétuité. En effet, il faut prendre garde de ne pas se tromper à ce sujet, en prenant un fait spécial pour une règle. En parlant de l'usage que les êtres moraux d'une certaine espèce, les anges des textes sacrés, ont fait de leur liberté, ces textes sont amenés à les distinguer en deux classes : celle des bons esprits et celle des mauvais. Mais cette distinction relative à un grand fait de décadence morale ne s'applique qu'aux créatures spéciales désignées sous le titre de messagers ou d'anges de Dieu; et elle n'a rien de commun avec la distinction générale des diverses espèces répandues sur la diversité des globes, qui ne sont pas limitées sous le point de vue physiologique ou intellectuel à deux espèces. Il est vrai que, dans toutes les espèces, la même distinction morale se

retrouve, qu'il y en a partout de bons et de mauvais. Mais chacun sent que, dans une appréciation faite sous le seul point de vue éthique, on fait abstraction des nuances organiques, comme on fait abstraction des différences de races en rangeant tous les hommes dans les deux catégories de vertueux ou de vicieux.

La preuve que la spéculation religieuse n'entend pas réduire les espèces elles-mêmes à deux et nier l'infinité de leurs nuances, est fournie par les textes de tous les systèmes. Ceux de l'Inde parlent de trois cent trente-trois millions de divinités, de génies et d'esprits de toute espèce. Ceux de la Perse, qui constituent deux empires en lutte, les composent de toute une série de classes. Ceux du judaïsme et du christianisme donnent également des indications formelles, non pas sur des sphères diverses, mais sur des classes diverses dans l'espèce, et sur des rangs variés dans la même famille. Les termes génériques sont ceux d'Armées célestes, d'Anges et d'Archanges, de Chérubins et de Séraphins, de Puissances, de Trônes et de Dignités. C'est une induction légitime, que leur variété soit infinie. Et il n'est pas possible d'admettre que, sur la totalité des globes et dans toutes les parties de l'univers, il n'existe qu'une seule classe d'intelligences célestes, toutes qualifiées de même et toutes identiques, toutes, par exemple, spiritualités absolues ou spiritualités pures, ne se distinguant les unes des autres ni par les nuances de leurs facultés, ni

par celles de leur destinée. La variété de demeure, d'atmosphère, de chaleur, de climat, de végétation, de conditions cosmiques de tout genre, doit au contraire nous convaincre de la variété des espèces, les unes collatérales à l'être humain, les autres supérieures, d'autres encore inférieures.

S'il est tout simple que la pneumatologie humaine soit pour nous la plus essentielle, le point de départ pour toutes nos inductions et le point central auquel aboutissent toutes nos doctrines, il n'en suit point que nous soyons les premiers, ni non plus que nous soyons les derniers dans un monde aussi varié, aussi immense, et qui offre à la raison des séries d'êtres aussi indéfinies. Le genre humain ne saurait se déclarer ni l'espèce absolument supérieure, ni l'espèce absolument inférieure; il serait aussi contraire à la raison de proclamer soit l'une soit l'autre de ces opinions, que de proclamer dans l'immensité de l'univers la seule existence de l'esprit humain à l'exclusion de toute autre. La mythologie et la poésie, qui ont beau jeu à cet égard, ont créé une infinité d'êtres, les uns inférieurs, les autres supérieurs à l'homme. Elles ont été peut-être dans le vrai encore en en créant d'autres (tels que les sylphes, les gnomes, les ondines et les salamandres) qui sont considérés comme inférieurs à l'homme sous quelques rapports, et supérieurs sous d'autres, par exemple en sagesse et en puissance.

La science n'a pas le droit d'adopter ces créations sous

leurs formes positives et avec leurs fictions spéciales, mais la philosophie a le droit de prendre partout ce qui est conforme à la raison. Or, rien n'est plus rationnel, que de ne pas mal placer une espèce aussi remarquable que celle de ce globe. Si d'ordinaire on nous assigne le dernier rang ; si l'on met tout le reste des êtres intelligents dans l'intervalle qui nous sépare de l'infini ; si l'on fait ainsi de Dieu et de l'homme les deux termes extrêmes, on procède avec peu de logique. Pourquoi serions-nous les derniers ? Il n'y a pas plus de raison pour cette hypothèse que pour celle qui nous met les premiers, ou celle qui nous dit les seuls, thèses absurdes, l'une et l'autre.

Saint Paul nous guide parfaitement quand il fait, dans des textes connus, les anges supérieurs à l'homme sous quelques rapports et nous attribue l'infériorité dans d'autres textes. Ce qui résulte avec évidence de ces prétendues contradictions, c'est précisément ce fait, que si nous ne sommes pas les premiers d'entre les esprits, nous ne sommes pas non plus les derniers. Il est à ce sujet des indications dignes d'attention dans la pensée de l'humanité. D'après la mythologie grecque, tout démon (ce mot pris dans son acception grecque) est supérieur à l'homme ; mais au-dessous des démons il est une foule de génies, tels que les nymphes, les dryades, les hamadryades, les néréides, et tant d'autres tous inférieurs à l'homme.

S. Bernard émet en faveur de l'homme une idée qu'on

a qualifiée de singulière, mais qui est assurément remarquable, celle que, selon les desseins de Dieu, l'homme devait être élevé au-dessus de la nature des anges, et que l'un de ceux-ci, Lucifer, l'ayant appris, l'orgueilleux esprit envia ce bonheur à l'homme, sentiment de jalousie qui fut la cause de sa chute.

Un philosophe de nos jours voudrait admettre une seule espèce d'esprits, l'espèce humaine semée sur tout l'univers; mais il est trop sage pour ne pas y marquer de grandes nuances. « La nature essentielle de l'hu-
» manité, dit Reinhold (*Système de Métaphysique*,
» p. 431), se révèle partout et toujours dans l'uni-
» vers *(sic)* et de la même manière, par des proprié-
» tés identiques dans la particularité; mais il faut que,
» sur chacun des globes habités par des êtres pen-
» sants, il y ait un degré, une nuance spéciale, de
» l'organisme somatique. Cette modification doit ré-
» pondre à la condition physique du globe et au de-
» gré de développement déterminé de la vie spiri-
» tuelle dans ces êtres. En ce sens, il faut admettre
» dans l'espèce humaine, cosmique ou générale, une
» variété infinie d'espèces. En même temps, il faut
» admettre que, sur chaque globe, il n'existe qu'une
» seule race ou espèce fondamentale, un seul ty-
» pe d'organisation, répondant aux conditions phy-
» siques de chaque globe. » Il y a là un degré de liberté spéculative qui n'est pas autorisée par la science. Rien ne nous apprend que la nature essentielle

de l'humanité se révèle dans tout l'univers ; rien ne nous dit que, sauf des variétés infinies, tous les êtres moraux soient de la grande espèce humaine qualifiée de cosmique ; rien ne nous permet de croire qu'il n'y a qu'une seule et même race sur chaque sphère, et puisque nous en comptons jusqu'à cinq sur une sphère aussi limitée que la terre, pourquoi en admettre une seule sur chacune des autres? Rien ne permet non plus de supposer la condition ou la nécessité d'un organisme matériel partout.

M. Reinbold, en peuplant avec tant de facilité le monde, laissé désert par des hardiesses négatives ou des timidités sceptiques, s'élève d'ailleurs d'une manière très-remarquable au-dessus de la métaphysique vulgaire. Il faut pourtant s'élever plus haut encore, poser plus de classes et de différences entre les êtres, et en concevoir qui, en dehors ou au-dessus de l'organisme matériel et de la condition générale de l'espèce humaine, touchent à une situation où cesse la différence entre l'esprit et la matière.

Les distinctions et les nuances entre les êtres qui composent ensemble la totalité du monde spirituel devront-elles durer à perpétuité ; sont-elles nécessaires à tout jamais pour que le dessein de l'ensemble soit réalisé, ou bien devront-elles cesser un jour, grâce au progrès de toutes les classes ?

Les espèces ne se confondent pas dans la nature, et la loi la plus générale dans la création physique, est

l'analogie dans la variété. S'il en est de même dans le monde spirituel, rien ne nous autorise à croire qu'un jour il n'y aura qu'une seule et même classe d'êtres moraux, tous esprits purs sans organisme.

D'ordinaire on croit que l'unité des natures est demandée par la communauté de l'ordre éthique ; mais la preuve que la variété ne détruit pas l'unité de la loi morale nous est mise sous les yeux dans l'espèce humaine, où la même loi morale est donnée à tous, malgré la variété indéfinie des nuances qui constituent l'individualité. Si nous penchons pour la cessation des différences, ce qui nous guide c'est peut-être la fausse ambition d'être délivrés de tout organisme pour entrer dans la classe des anges ou des esprits purs. Mais cette ambition, on doit à juste titre la qualifier de fausse, puisque la raison ne conçoit pas notre existence sans organisme, et que la religion nous assigne dans l'avenir un corps glorifié.

Des raisons majeures prouvent donc le maintien des différences.

Faut-il admettre des différences extrêmes, par exemple, chez les uns, une matérialité et des imperfections d'organisme qui les mettent près de la brute; chez les autres, une spiritualité et des perfections d'organisme qui les rapprochent de Dieu ?

Faut-il admettre enfin que l'existence plus spirituelle de ces derniers n'est pas leur état naturel et primitif ; qu'elle est au contraire une condition ulté-

rieure et conquise, comme le sera notre état futur ou la condition qui nous est réservée dans les cieux?

Faut-il ajouter que tous les esprits, de quelque classe qu'ils soient, entreront un jour dans les rangs de ces êtres qui sont dès à présent plus parfaits que nous, et qui l'ont été dès leur origine; faut-il proclamer le principe, que tous ne formeront en définitive qu'une seule et même classe sans distinction, ni nuance aucune?

Ni la raison, ni les traditions du genre humain ne sont en faveur de ce système, que les textes sacrés n'exigent pas non plus. Ces textes indiquent, au contraire, une hiérarchie marquée et donnent aux classes des anges des dénominations diverses. (*Ephés*. 1, 12, *Col*. 1, 16.)

La question la plus difficile sur les êtres du monde spirituel est celle du nombre, et cependant il est bien évident qu'on n'en saurait parler qu'en termes généraux; on s'accorde donc facilement sur ce principe, que tout est inénumérable, dans les espèces, les nuances, les demeures même. Les textes de toutes les religions en parlent dans le même sens que la poésie, et les nôtres n'aiment que les mots de multitude, de légions, d'armées célestes.

CHAPITRE II.

Les phénomènes et les forces.

I. — *Les phénomènes du monde spirituel comparés à ceux du monde matériel.*

De même qu'on ne connaît que la moindre partie du monde physique, et que la cosmologie, loin d'être la science de l'univers tout entier, à peine s'étend un peu au-delà de notre globe, ne faisant qu'entrevoir vaguement le reste, de même nous ne connaissons qu'une partie du monde spirituel et n'entrevoyons que vaguement, c'est-à-dire conjecturalement, le reste.

Nous sommes même plus bornés ici que là.

On peut suivre la même méthode et arriver au même degré de certitude dans les études morales que dans les sciences physiques ; on ne peut nier toutefois que réellement notre horizon est plus limité dans les unes que dans les autres. En cosmologie, nous connaissons au moins d'une façon certaine l'existence d'une multitude de globes et de systèmes solaires, tandis qu'en pneumatologie nous ne connaissons de

cette manière que l'esprit de l'homme. Mais en revanche nous y tenons des phénomènes plus intimes et d'une nature plus merveilleuse. Car quand même, par un scepticisme absolu et un interdit barbare jeté sur toutes nos inductions relatives à d'autres esprits, nous consentirions à nous réduire à la phénoménologie purement humaine, nous y trouverions encore plus d'éclat et plus de grandeur que dans les phénomènes physiques les plus majestueux. La pensée n'apparaît-elle pas dans le monde intellectuel en une série de manifestations plus merveilleuses, de découvertes plus magnifiques, de créations plus prodigieuses, de choses auxquelles rien de ce qu'offre le monde matériel ne se compare, pas même la rapidité, la fécondité, les splendeurs de la lumière? Le sentiment n'y éclate-t-il pas dans une multitude de formes, d'émotions, de sensations et de passions, qui laissent bien au-dessous d'elles le jeu si étonnant d'ailleurs des puissances les plus mystérieuses de la cosmologie, même celles de l'attraction et de la gravitation? La volonté, à son tour, ne jaillit-elle pas de ses profondeurs sacrées et inviolables dans une infinité de déploiements, de grandes délibérations, de résolutions énergiques et d'œuvres sublimes, œuvres auxquelles personne n'oserait comparer le jeu d'ailleurs si admirable des phénomènes de la chaleur ou de l'électricité? Qu'est-ce que l'éclair auprès de la pensée? et le tonnerre auprès de l'enthousiasme?

Qu'il est vaste et riche le monde psychique, le nôtre seul, sans parler de ces faits dont la pneumatologie nous entretient dans son acception la plus haute, ou du monde spirituel tout entier! A ne parler que de cet esprit humain dont la faiblesse a été un thème pour les déclamations du rhéteur et du sophiste, que de phénomènes, depuis l'ignorance, ses craintes, ses embarras, ses obscurités, ses investigations, ses doutes, ses hésitations et ses tristesses, jusqu'à la science et ses joies. A travers des énigmes toujours nouvelles, il est des progrès qui, pour être contestés, n'en mènent pas moins vers des limites qui reculent toujours!

Qu'il est vaste et riche aussi ce monde de la sensibilité, où l'esthétique règne en personne, toujours jeune, douce, belle et puissante, au nom d'un amour du beau et d'une horreur du laid aussi impérissables que la nature de l'humanité elle-même!

Et en leur union avec l'amour du bien et l'horreur du mal, ces sentiments sont la source des plus grandes choses accomplies dans ce monde moral, où la lutte du bien et du mal est l'affaire la plus sublime et la plus constamment engagée. Affaire de tous les instants de la vie, elle donne lieu pour la raison à des problèmes, et pour le cœur à des agitations que ne sauraient causer les phénomènes les plus extraordinaires du monde physique. Si étonnant que soient ces derniers, ils n'ont jamais la magie des phénomènes moraux. Ils ne tiennent pas aussi directement à

la vie, à la source de la vie, à Dieu. C'est pour cela qu'ils n'y conduisent pas aussi directement. L'esprit va tout droit des faits moraux qu'il trouve en soi à l'Être des êtres, et s'en proclame le fils légitime. Les faits matériels ne le mènent au même point que par un chemin plus long.

C'est que, si quelque chose dans l'univers est l'image de Dieu, c'est l'âme de l'homme.

En laissant de côté, au début, la question de sa nature et en prenant l'âme dans ce qu'elle fait; en observant dans l'homme ce qui sent, pense et veut, on est frappé de trois ordres de phénomènes, qu'on groupe en sensations ou sentiments, en pensées ou idées, et en volontés ou actions. De ces phénomènes le rayonnement indéfini est tel qu'on est forcé de les mettre bien au-dessus des trois grands faits du monde matériel, la chaleur, la lumière et l'électricité. S'il est entre ces deux ordres de faits un point de ressemblance, c'est que l'un et l'autre ordre ne sont peut-être qu'un seul et même. Les phénomènes se présentent sous trois nuances différentes, mais ils se rattachent tous, sinon à une seule et même force centrale, du moins à une seule et même source suprême.

II. — *Les phénomènes et les forces dans l'espèce humaine. La sensation, les sentiments. Les instincts, les passions.*

Dans celle des existences spirituelles qui est donnée à notre investigation directe, l'homme, le premier groupe de phénomènes et de forces qui nous frappe, est mis en jeu par les sens, qui pénètrent et vivifient tout son organisme.

A ce jeu des sens se rattachent des effets ou des affections causées par un mouvement du système nerveux, qu'on appelle des sensations, et qui se distinguent profondément des impressions purement physiologiques ou physiques.

Le caractère distinctif de toutes, c'est d'avoir l'air de nous saisir avec plus ou moins de force.

Produites par les modifications que subit notre organisme, elles sont, les unes agréables, les autres pénibles.

La faculté qui nous rend capables d'en avoir, la sensibilité, est essentiellement subjective, elle est nôtre. Au premier aspect, elle se borne au sentiment de ce qui se passe en nous, mais ce n'est pas là son rôle tout entier; car elle est aussi le sentiment de ce qui parvient à nous, et elle prend un caractère objectif par cette dernière propriété : elle nous informe de quelque chose au moyen de la perception intérieure.

Elle est donc à la fois affective et représentative.

Représentative, elle donne une idée; affective, elle cause une affection. Ce sont là deux faits, qu'il faut accepter dans leur pureté. La négation du fait affectif jetterait dans l'idéalisme, qui n'admet absolument que des idées et traite nos sensations d'imaginaires; la négation du fait représentatif jetterait dans le sensualisme, qui n'admet que des sensations.

Les sensations se distinguent en *externes*, qui ont pour cause des impressions, pour condition, l'organisme, et pour caractère distinct, la localité; et en *internes*, qui n'ont ni la même cause, ni la même condition, et qui se localisent moins, mais qui tiennent toujours à l'organisme, qu'elles soient *accidentelles*, comme les blessures, ou *périodiques*, comme la faim et la soif.

De quelque nature qu'elles soient et de quelque manière qu'on les éprouve, elles ne peuvent ni être décrites ni définies. Elles sont inénumérables, et varient à l'infini dans le sens des existences individuelles, selon l'âge, le sexe, les climats, l'éducation, les mœurs et les institutions des peuples.

Les perceptions intérieures et les conceptions intellectuelles sont accompagnées elles-mêmes d'effets affectifs ou d'affections analogues aux sensations, et qu'on appelle sentiments.

Les sentiments, quoique le langage et la pensée les confondent souvent avec les sensations, en ce qu'ils

agissent sur l'âme et réagissent sur l'organisme comme elles, forment un monde à part.

De même qu'il y a dans la sensation deux éléments, l'un tenant à la sensibilité externe, l'autre à la perception interne, à la conscience psychologique, il y en a deux aussi dans le sentiment, tenant l'un à la sensibilité interne, l'autre à une perception spéciale qui porte le nom de conscience morale.

En effet, dès que nous éprouvons un sentiment, nous éprouvons, avec la vue de ce fait, la perception qu'il est bon ou mauvais, méritant ou déméritant, et nous en éprouvons une satisfaction ou un regret.

Les sentiments ont pour cause, non pas des impressions physiques, mais des idées, et ne se rapportent pas au corps, quoiqu'ils puissent être suivis de sensations internes. Ils sont d'une variété plus grande encore que les sensations et d'une puissance non moins étonnante.

Pour donner une idée un peu systématique de leur richesse, on a proposé de les distinguer, selon les trois catégories du vrai, du beau et du bien, en sentiments *noologiques*, *esthétiques* et *éthiques*.

On a subdivisé le premier ordre en sentiments *téléologiques* et en sentiments *logiques*, le dernier en sentiments *moraux* et en sentiments *juridiques*, et il serait aisé de diviser le second d'une manière analogue. Mais d'abord les termes de ces classifications jurent entre eux ; ensuite, loin de mieux faire em-

brasser l'ensemble de nos sentiments, ces divisions en rétrécissent plutôt l'ineffable inventaire.

Le rôle de ces phénomènes est immense dans l'ensemble de la vie spirituelle, et celui de la faculté qui les enfante est de stimuler toutes les forces de notre être en leur prêtant secours et assistance au même degré qu'elle en reçoit aide et appui. Privés d'elle, nous serions, entourés de mille objets, saisis de mille manières au moyen des organes de la perception externe, et nous apercevrions tout, mais n'étant qu'esprit pur, nous n'éprouverions peine ou plaisir au sujet de rien. Nulle chose au monde ne serait accompagnée d'aucun attrait ; aucune étude ne viendrait nous charmer, aucune vertu nous émouvoir, et l'émotion n'existant pas, rien au monde ne nous présenterait ni jouissance, ni douleur. Toute impression nous laisserait indifférents ; le bien ne serait suivi d'aucune satisfaction, le mal d'aucun regret. Un être ainsi fait, ni sollicité, ni averti, ni repoussé, ne serait plus un être moral et n'attacherait de prix à rien ; car la sensibilité manquant, tout ce qui constitue le bonheur dans le présent et dans l'avenir manquerait aussi. La vie manquerait elle-même ; car vivre ainsi ne serait pas vivre. Avec la sensibilité, tous les faits, sensations, sentiments ou idées, deviennent des sources de joie ou de douleur, nous créent des objets d'enthousiasme ou de passion, et nous portent à des actes d'amour ou de haine.

Car c'est par elle que la volonté est poussée vers mille choses qui font de nous des ouvriers, des poëtes, des orateurs, des guerriers, des législateurs, des philosophes, des prêtres. Avec elle, nous ne pouvons pas ne pas désirer, et nous désirons sans cesse et encore; nous cherchons toujours, et nous nous agitons en tous sens. Car ce n'est pas le bien seulement que nous cherchons, nous ne pouvons pas, ne pas fuir le mal, et la seule crainte d'y tomber fait de nous des héros.

Nous faire agir par le plaisir et la peine, telle est la mission de la sensibilité, et elle explique la plupart des travaux et des œuvres de notre destinée.

Son rôle ne se réduit pas à nous pousser vers des jouissances ou à nous détourner des peines; au-dessus de toutes les sensations qui nous excitent ou nous brident, il est un sentiment qui nous gouverne. Ce sentiment qui fait que le bien nous convient, que le mal nous fait horreur, que le beau nous charme et que le laid nous repousse, ce sentiment règle la vie et la met au service des desseins suprêmes. Sans ce régulateur, la sensibilité, livrée à un développement excessif, fausserait tout notre être et nous jetterait, par toutes les exagérations, dans toutes les fautes. La raison elle-même n'aurait pas la puissance d'en gouverner les caprices sans ce contrepoids, et ses excès seraient d'autant plus périlleux que, dans son expansion, elle est plus involontaire.

On comprend l'étendue de la sensibilité et le rôle

du sentiment qui a charge de le tempérer, quand on embrasse d'un coup-d'œil tout ce qu'elle contient d'émotions dans les deux sphères opposées. A la sphère de la joie se rattachent sous mille formes diverses le plaisir, les désirs, les espérances, les affections de tous genres ; à la sphère de la douleur se rattachent sous mille formes aussi toutes les nuances de la peine, de l'aversion, de la crainte, de la terreur, de la tristesse, du désespoir.

Et la sensibilité ne se confine pas dans les limites que lui assigne la théorie. Au contraire, sa région élargie par son impétuosité naturelle touche partout au domaine de l'intelligence et à celui de la volonté. Car tous les phénomènes de l'intelligence et de la volonté se réfléchissent en elle ; toutes les joies de la science frémissent dans le cri d'un εὕρηκα et toutes les agitations de l'héroïsme retentissent dans celui d'un *alea jacta est*. Pour apprécier tout son rôle, il faut remonter aux faits les plus primitifs et par là les plus décisifs, aux phénomènes qualifiés instincts.

On tombe trop souvent dans une triple aberration, on confond les instincts avec les habitudes, comme Locke et Condillac ; on les identifie avec les faits de l'intelligence, comme les philosophes de l'antiquité et du moyen-âge ; ou bien on les réduit à un pur mécanisme, comme Descartes. L'instinct est au contraire cette stimulation intérieure qui détermine une action involontaire, et même forcée. Inné à la nature

organique tout entière et antérieur au développement complet des organes, il est dans l'espèce humaine au service d'une force active et intelligente, distincte des propriétés de la matière, qui produit, conserve et dirige les êtres organisés dans les limites de la destination qu'ils ont à remplir. L'empire de cette stimulation ne s'étend pas au-delà des besoins de l'organisme et des actes réguliers de la vie; mais il enfante les inclinations naturelles ou guide les dispositions de l'âme vers certains objets. Ces dispositions, qui se fortifient aisément, constituent de véritables penchants, témoin les instincts de l'imitation et de la sociabilité, sources l'un et l'autre de sentiments très-riches et très-puissants, qui se greffent sur ces instincts, mais qui diffèrent d'eux, et sont très-différents entre eux, purs les uns, funestes les autres.

Impulsions et dispositions natives, ces ressorts nécessaires au jeu de nos facultés ne sont en eux-mêmes ni innocents ni coupables; ils ne prennent un caractère moral qu'en changeant de nature, c'est-à-dire qu'ils n'en ont pas aussi longtemps qu'ils restent eux-mêmes.

On se divise sur la nature de ces moteurs primitifs. Les uns les restreignent à l'organisme, les autres reconnaissent leur action dans les faits de l'esprit même, et proclament des instincts intellectuels.

Et certainement nous trouvons en nous des dispositions spirituelles qui répondent à des besoins impé-

rieux. Elles nous font rechercher, par exemple, une nourriture suffisante pour toutes les facultés de l'âme : elles incitent l'intelligence à chercher la science ou la vérité, qui lui est aussi chère que la lumière l'est à l'œil ; elles portent la sensibilité vers les émotions que donne le beau, comme l'instinct physique porte le palais vers certains mets ; elles inclinent enfin la volonté vers le bien et le juste, aussi naturellement que les sons harmonieux inclinent l'oreille du côté des sons qui la charment. On peut donc parler d'instincts de l'âme, comme on parle d'instincts du corps, puisque l'esprit a soif du vrai, goûte le beau et choisit le bien. Et si l'âme préfère tout cela instinctivement, c'est que cela est accompagné de joies et de satisfactions analogues en leur genre aux plaisirs et aux charmes de l'organisme qui préfère instinctivement ce qui lui est bon et sain.

Les dispositions instinctives, c'est-à-dire les choses les plus mystérieuses de la vie prise en ses débuts, produisent d'abord des inclinations, puis des penchants, desquels naissent les habitudes, qui viennent modifier profondément nos dispositions et nos facultés primitives.

En effet, les habitudes diminuent la sensibilité physique, adoucissent les privations les plus dures, amortissent les jouissances les plus vives, et nous y rendent insensibles, tout en nous y assujettissant.

D'un autre côté, elles augmentent la force des

sens et accroissent la puissance de nos facultés.

Sentiments et sensations, impressions et affections, tout ce qui touche au domaine des instincts ou qui se laisse atteindre par les dispositions natives, subit leur influence, et se modifie sous leur empire selon la mesure dans laquelle nous l'acceptons. Cet empire, qui est souvent le despotisme, ne l'est pas de droit naturel; et si nous ne sommes pas les maîtres de nos instincts, nous en sommes au moins les régulateurs. Mais une fois que les habitudes s'en mêlent, la lutte devient sérieuse.

En effet, les sentiments convertis en habitudes et devenus permanents, constituent pour la morale et la félicité de l'homme l'état le plus grave et le plus digne d'attention.

Les sensations, tous les sentiments d'un développement excessif sont des passions. Et c'est l'âme tout entière qui en est le siége; elles en jaillissent vives, puissantes et incessantes, hautes et généreuses, ou basses et vulgaires, en plusieurs séries bien distinctes. On peut les grouper en deux classes : les sensations relatives à l'organisme, à son alimentation, à sa conservation et à son bien-être, et les sentiments relatifs à l'âme, à son alimentation, à la conservation de son état normal et de son bien-être.

Les passions purement physiques s'attachent aux objets extérieurs, aux vêtements, aux aliments, aux boissons, et livrent leurs victimes à toutes les

séductions, et à toutes les déceptions du sensualisme.

Les passions humblement économiques poursuivent modestement l'utile, le profitable, le confortable, y compris tous les genres de luxe et de bien-être.

Les passions sociales s'affectionnent à la famille, à la patrie et à l'humanité.

Les passions esthétiques recherchent tout ce qui plaît aux goûts élevés ou simples, les beautés de la nature ou celles des arts et des lettres.

Les passions intellectuelles s'allument pour les beautés de la science, pour le charme des idées. On peut en ce cas les qualifier de passions philosophiques.

Les passions éthiques ont pour objet les mœurs et les jouissances de la vertu.

Les passions religieuses s'attachent à Dieu lui-même.

Y aura-t-il jamais en nous des passions nouvelles, inconnues jusqu'ici? Il faut des passions, Dieu les veut pour ses desseins. Mais celles qui sont connues paraissent y suffire.

Remarquez qu'il s'agit de la faculté en général et non pas de faits particuliers et d'excès. S'il n'y avait plus de faculté des passions, il n'y aurait plus de sensibilité, il y aurait indifférence, c'est-à-dire suicide moral.

Mais s'il faut la faculté des passions, il ne faut pas les excès de toutes les passions.

Il ne faut les excès d'aucune.

III. — *Les phénomènes et les forces de la pensée ou de l'intelligence : perception, conception, raisonnement, intuition, contemplation, extase, clairvoyance, etc.*

On dit que l'intelligence est la faculté de connaître les choses, de les comparer, de les discerner, de les juger directement ou indirectement, et l'on fait bien de détailler ainsi des opérations qu'il est difficile de définir d'une manière absolue.

Le mot *intelligence* est venu à la faculté de connaître de ce qu'elle a le pouvoir de saisir les faits intérieurs, directement par elle-même et les faits extérieurs indirectement et au moyen de l'organisme. Elle cueille et recueille, pour ainsi dire, la multitude des faits, amassant et choisissant ce qui lui convient.

On a qualifié ce pouvoir d'*entendement*, parce qu'il tend vers les choses et y pénètre ; de *pensée* (*pensare*), parce qu'il les pèse ; de *raison*, parce qu'il les analyse et les raisonne.

Chacun de ces mots exprime une des opérations essentielles de l'esprit.

L'intelligence en embrasse l'ensemble, mais elle

n'est pas l'esprit. On ne peut refuser aux bêtes un certain degré d'intelligence ; on ne leur accorde ni la pensée, ni la raison. L'enfant qui a déjà l'intelligence et la pensée, n'a pas encore la raison.

La pensée n'est pas tout l'ensemble des phénomènes et des facultés intellectuelles, comme le veut un langage défectueux. Elle est le travail, la fonction de l'intelligence.

La raison est l'intelligence à sa plus haute portée, concevant à propos du contingent, de ce qui n'a pas en soi la cause de son existence, le nécessaire ; à propos du fini, l'infini ; à propos de l'imparfait, le parfait ; à propos du relatif, l'absolu, ce qui a sa cause ou sa raison d'être en soi-même.

C'est un fait éclatant, un sublime privilége, que nous posions l'antithèse à côté de la thèse, soit par exemple l'immensité à côté de la limite. Nous disons que c'est là une loi de la pensée.

D'où vient-elle ? Est-ce une science inhérente, une puissance de création, une intuition de notre part, ou bien une illumination divine ?

On nous dit volontiers que c'est le fruit d'une abstraction immédiate ou d'une intuition rationnelle, qui implique la notion de cause, cette pierre angulaire de la philosophie. C'est une thèse.

La raison se prend en un autre sens : c'est l'intelligence en son droit de gouvernement. En effet, nous ne disons pas que les passions sont soumises à

l'*intelligence*, ou à la pensée, mais nous disons qu'elles le sont à la raison. Un homme plein d'intelligence et un homme plein de raison ne diffèrent pas nécessairement, mais peuvent différer essentiellement.

Il faut bien reconnaître que la raison est la plus haute expression de l'intelligence; mais ce n'est pas un motif pour la prôner ou pour la déchirer plus qu'une autre faculté; c'en est un peut-être pour la cultiver avec soin et la surveiller avec attention. Si l'on s'en défie davantage, c'est qu'on l'a trop exaltée et trop compromise en l'appliquant à des opérations qui dépassent sa portée. Développement sublime d'une faculté commune, elle est plus rarement que les autres à l'état normal, jamais à l'état idéal. En la prenant dans sa plus grande perfection, il nous est aussi facile de l'exalter qu'il est facile de la décrier en la prenant dans son extrême abaissement.

Le jeu de l'intelligence est si prodigieux, sa vie si active et si riche se manifeste par tant d'opérations, que la variété en est inénumérable. Ces opérations se tiennent toutes, mais se nuancent fortement, surtout dans les âmes délicates ou énergiques.

Il en est deux fondamentales, dont toutes les autres ne sont que des développements : ce sont la perception externe et la perception interne.

La perception externe, qui a lieu à la suite d'impressions subies par les organes des sens, porte souvent le nom générique de sensation, quoiqu'elle

fournisse de véritables perceptions, car les impressions ne deviennent des sensations qu'autant qu'elles sont aperçues. Elle est souvent querellée. On fait au sujet des rapports de l'esprit humain avec le monde physique la même objection qu'on fait au sujet des rapports de Dieu lui-même avec ce monde. On dit que la perception d'un objet matériel par une puissance intellectuelle est impossible, qu'elle est une pure illusion. « Le même ne peut être connu que par le même » dit l'école de Descartes. Il est donc impossible que le corps agisse sur l'âme, ou l'âme sur le corps. Et c'est à cause de cette prétendue impossibilité qu'on a recours aux hypothèses les plus étranges : à la vision en Dieu, qui veut que ce ne soit pas dans la nature même, mais en Dieu que nous voyions les objets, et à l'harmonie préétablie, en vertu de laquelle la puissance de Dieu susciterait en nous les idées correspondantes aux impressions que font sur nous les objets. Selon Berkeley, « l'esprit ne peut connaître que lui-même, et, de lui-même que ses idées. » Selon Hume, brodant sur cet idéalisme son système de négation absolue, non-seulement nous ne connaissons que nos idées, mais nos idées ne sont que les images des objets ; nous ne connaissons donc que des images, et il n'y a pour nous nulle garantie de leur fidélité.

A ces excentricités la science a répondu par ses progrès et par sa foi en elle-même.

La perception interne, moins querellée, a lieu directement. L'intelligence n'ayant besoin d'aucun intermédiaire, d'aucun organe pour cette opération, a pour condition unique la conscience, nécessaire également dans la perception externe.

La conscience, opération spéciale de l'intelligence, condition générale de toutes les autres, est le sentiment de l'activité du moi dans toutes ses fonctions. On là confond quelquefois avec la perception, par la raison qu'elle se mêle toujours avec elle. Cependant elle en est distincte. On a la perception d'un objet; on a la conscience qu'on est le sujet qui a cette perception. La perception saisit un objet matériel ou immatériel quelconque, extérieur ou intérieur; la conscience ne saisit qu'elle-même, et ne saisit en soi que le sujet. Elle nous révèle, non pas le phénomène tout entier, mais seulement la part qu'y prend le moi. Toutefois quand on dit qu'une idée que nous ne saurions pas avoir, serait une pensée que nous ne penserions pas, c'est-à-dire qu'elle ne serait rien, on se trompe. Une pareille idée est une pensée qui n'est accompagnée ni du sentiment de son importance, ni même de celui de sa présence; mais c'est une pensée. Ce qui est évident aussi, c'est que la conscience est une opération subordonnée à la pensée; qu'elle n'est pas la pensée elle-même, mais qu'elle en est l'écho ou l'image; rien ne se passant en l'une, l'autre ne réfléchit rien. Souvent même

l'image est faible et pâle, et sa pâleur, sa faiblesse, sont quelquefois en raison inverse de l'éclat ou de la force de la pensée. Car plus celle-ci s'élève haut, et, par exemple, jusqu'à cette contemplation des vérités éternelles où elle s'illumine et s'inspire des clartés célestes, moins le sentiment du moi est dominant et plus la conscience de la personnalité se perd absorbée en quelque sorte dans les frémissements de l'enthousiasme qui nous ravit à nous-mêmes.

Ne perdons jamais de vue que la conscience n'est que le témoin des facultés au moyen desquelles l'âme entretient des communications avec le monde idéal; que ce n'est point par elle, que c'est par la raison et par le sentiment qu'ont lieu tous ces rapports. Quand on dit que la conscience est infaillible, cela est très-vrai : elle ne constate que ce qui se passe; mais ce qui se passe est loin d'être la perfection, soit celle de la pensée, soit celle du sentiment.

La perception est un acte d'une grande fécondité. Elle se déploie ou se transforme successivement en une série d'autres opérations, qui ont pour objet, soit de recueillir de nouvelles idées, soit de classer celles qui sont recueillies. Suivie avec intérêt, elle devient l'attention; dirigée avec méthode, l'observation; analysée, divisée et débarrassée de quelques-uns de ses caractères au profit d'un seul ou de plusieurs qui offrent un intérêt spécial, l'abstraction. Comparative et distribuant les objets auxquels on connaît des carac-

tères communs, par espèces, genres, classes, familles et ordres, elle se fait classification. Nonchalante et traitée avec plus ou moins d'indifférence, par suite d'un engourdissement ou d'une attention partagée, elle devient distraction. Portée sur des caractères communs à plusieurs idées particulières, à l'exclusion de toutes les autres, elle est la généralisation, qui tout en constituant les idées que l'ancienne philosophie appelait les universaux ou les prédicables, fait en quelque sorte l'étude du plan de l'univers et de ses lois. Car elle rapporte les ressemblances, distingue l'ordre dans les apparences du désordre, et reconnaît l'unité dans celles de la variété.

De cette première série d'opérations toutes élémentaires, il s'en détache une seconde qui a pour objet un travail ultérieur, celui de garder fidèlement nos conquêtes et de les reproduire à première demande ou même spontanément.

Cette série se compose de la *mémoire*, qui a pour mission de conserver et de rappeler le passé; de l'*association des idées*, qui amène et groupe tout ce qui est à la disposition de l'intelligence; de l'*imagination*, qui a pour objet de créer avec des éléments donnés; de la *conception*, qui n'est pas seulement l'idée venue de la perception, mais qui saisit ou qui crée les idées absolues de la raison intuitive; de la *reconception*, qui est une nouvelle conception d'idées recueillies et conçues antérieurement, et qui se

confond souvent avec la mémoire et l'imagination, qu'elle sert de tous ses moyens et qui lui prêtent les leurs.

En effet, toutes les facultés et toutes les opérations se tiennent. N'étant qu'une seule faculté et qu'une seule opération prise en divers temps, il est tout simple que sans cesse elles se croisent, s'entr'aident et se confondent. Il en est qui, à force de se mettre au service des autres, se font méconnaître ou au moins négliger sous leur vrai nom. Telle est l'imagination, cette source de phénomènes si magnifiques qui a trois opérations principales, l'une productive, et formant comme le tableau des faits qu'elle tient en face de l'esprit; l'autre reproductive, qui y ressuscite les perceptions avec ou sans le souvenir, et la troisième constructive ou poétique, qui combine des situations et des évènements d'une manière assez originale pour se faire traiter tantôt de folle du logis, tantôt de créatrice des plus beaux chefs-d'œuvre. Souvent abandonnée dans les théories des écoles au point qu'il en est qui n'en parlent pas, l'imagination est aussi facile à distinguer de la mémoire que de l'association des idées. Celle-ci associe involontairement idée à idée suivant une affinité réelle et clairement aperçue, ou suivant quelque analogie fortuite et quelque liaison latente dans les choses : celle-là garde involontairement aussi ce qui lui demeure fidèle; tandis que l'imagination enchâsse volontairement

image sur image avec une entière liberté, se plaît dans des jeux pleins d'incohérences ou d'absurdités réelles, et charme souvent d'autant plus qu'elle a plus l'air de se moquer même de ses allures.

Dans un nouveau groupe d'opérations issues de la perception, l'*analyse* fait la revue détaillée de l'observation, en décompose tous les faits, les examine un à un et s'arrête à chacun d'eux, jusqu'à ce qu'elle y ait tout vu. La *synthèse* au contraire, dans une vue d'ensemble de ces détails, embrasse les rapports qui les lient, les recompose et les unit avec une brillante puissance d'intuition et de construction. Cela est si vrai que l'intelligence fait avec la même facilité l'analyse et la synthèse logiques dans les sciences de raisonnement, et l'analyse et la synthèse empiriques dans les sciences d'observation. Et quoique ces deux procédés aient lieu en sens inverse, ils s'unissent et se confondent sans cesse. La *déduction* fait jaillir de la perception tout ce qu'une observation fondamentale renferme de faits secondaires, tire des conséquences du principe, et du général descend au particulier, du genre aux espèces, de l'espèce aux individus. L'*induction*, plus vaste, élève des vérités particulières au rang d'un principe ou d'une loi générale. Acte de foi en l'avenir, inspiré par la perception du passé, ou acte de foi en la constance et en la généralité des lois de l'univers, sa légitimité repose sur ce principe, que dans les mêmes circonstan-

ces, et dans les mêmes substances, les mêmes effets résultent des mêmes causes. C'est au fond le même principe qui légitime la déduction, et, comme les deux opérations, fondées sur l'identité des faits, n'ont de valeur qu'en vertu de l'ordre suprême de l'univers, elles sont ensemble une réfutation directe de l'athéisme, puisqu'elles le montrent incompatible avec l'organisation et les principales opérations de l'esprit humain. Car, si nous savons, si nous avons foi, c'est que nous croyons à un gouvernement supérieur, qui préside au jeu de toutes les puissances et de toutes les interventions de la part des hommes. Il y a plus. Forts de cette foi philosophique, nous admettons en toute confiance, que toujours ce développement sera le même; nous avons foi à la permanence de l'ordre établi. Et pourtant ce n'est pas pour l'avoir étudié dans son avenir; au contraire, nous induisons son avenir du passé; notre intelligence est donc là une sorte de puissance cosmique. Car, jeune et novice encore, elle fait autant d'inductions de ce genre que vieille et exercée, et avec la même confiance. Elle en fait davantage, et toujours dès son début, et toujours au nom d'un ordre providentiel, qu'elle admet *à priori*, qu'elle porte en elle.

Les quatre opérations de ce groupe jouent un grand rôle dans l'histoire de l'intelligence. L'analyse et la déduction appartiennent plus à la vie scientifique, à la civilisation occidentale; l'induction et la

synthèse à la vie primitive et créatrice, à la civilisation orientale. Les plus grandes découvertes sont le fruit de l'induction, les plus beaux systèmes, celui de la synthèse. La perceptivité de l'intelligence et la perceptibilité des choses paraissent plus grandes à certaines époques qu'à d'autres. Quand l'intelligence est dans son entière naïveté, tout se passe entre la vérité, qui s'imprime pure et entière dans la pensée, et la pensée, qui se laisse faire. En cet état les conquêtes de la raison ne sont pas complètes, cela est vrai ; ce qu'elle saisit, ce sont moins des idées abstraites et analytiques que des idées concrètes et compréhensives. La précision philosophique n'y est pas ; en revanche il y a une poétique largeur. C'est une synthèse aussi vaste que facile, ne s'arrêtant qu'avec la nature et à ses limites. Les choses entrent dans l'intelligence toutes vives et pleines de fraîcheur, s'y gravent comme des tableaux animés ; les idées ont une grandeur qui dépasse les proportions ordinaires, et aux fortes pensées s'ajoutent des sentiments élevés. Des inspirations puissantes franchissent alors toutes les limites que la raison se pose, plus tard, avec d'autant plus de liberté que la pensée n'est pas encore arrivée à l'état de défiance ; qu'à l'ère de cette élévation primordiale elle ne conçoit guère la critique ; qu'au contraire, elle prend pour évident ce qui paraît probable, et accepte la certitude sans la marchander. C'est de la foi plutôt que de la science, de la foi

pleine de mystères et d'énigmes, ne se souciant guère d'une exactitude dont elle ne soupçonne pas la valeur. Mais, il faut le dire, s'il y a du vague et de l'obscurité dans ces vérités venues si spontanément et accueillies avec tant de confiance dans l'âme qui les reçoit, le sentiment du sublime et du divin domine la crédulité au point que l'homme est peut-être, là, plus grand qu'à aucune autre ère du développement humain.

En effet, l'habitude de l'analyse qui décompose, de l'observation qui constate, de la critique qui pèse, de la réflexion qui induit et déduit, opérations qui toutes arrêtent l'âme dans sa spontanéité naturelle, suspendent la vie dans toutes les artères pour en regarder le jeu. Enchaînées ou glacées par ces mesures nouvelles, les idées, de hautes et hardies, deviennent sages et timides, et se défient d'elles-mêmes lorsqu'elles s'élèvent par exception dans ces régions célestes et à ces sources divines où d'abord elles avaient vécu si familièrement.

Toutefois, il y a dans cette ère d'analyse et de déduction d'autres grandeurs. L'âme qui cesse de croire commence à comprendre, à douter même. L'observation, l'examen et le raisonnement, créent la philosophie. La raison qui se connaît sait ce qu'elle fait. En décomposant et en pesant, l'homme ne trouve pas toujours ce qu'il cherche; mais sa destinée n'est pas de rester suspendu dans l'incertitude, et d'ordinaire,

loin de s'arrêter là, il se hâte de sortir des hésitations pour aller à des dogmes quand il ne peut pas aller à des théories. C'est la nature véritable de son esprit d'aller de la décomposition à la recomposition, de l'analyse à la synthèse, du doute à la croyance, de la croyance à la certitude, de la certitude à l'admiration, de l'admiration au culte. Voilà sa vie normale et sa grandeur spirituelle. La synthèse a ses précipitations et ses illusions, mais l'analyse a son scepticisme, ses froideurs, ses dessèchements. Quand, au lieu d'aller de l'examen à la foi et de la critique à la reconstruction, l'esprit reste en route faute de savoir prendre un parti et d'avoir confiance en lui-même, il tombe de la suspension dans la stérilité, et de la sécheresse dans l'appauvrissement. Car l'âme veut des doctrines. Sans elles, sa vie n'est pas normale, sa beauté se flétrit et sa force se meurt, tous les sentiments lui font défaut, et sa moralité s'évanouit avec la foi en sa pensée. Dans l'inféconde suspension du doute, l'esprit n'est plus lui-même.

La perception enfante dans la vie spirituelle un quatrième groupe de phénomènes. La comparaison, cette double attention, amène toujours la vue d'un rapport entre deux idées, ou entre une idée générale et un objet, et cette perception, qui est le jugement, suit d'ordinaire ou amène une affirmation, une négation ou un doute, effet d'un raisonnement complet, si abrégée que puisse en être la forme. Ces trois opé-

rations sont à un point tel la vie ordinaire de l'intelligence qu'elles ont lieu communément sans aucune interruption. On ne peut voir sans comparer, comparer sans juger, juger sans raisonner. Or, il y a de simples raisonnements, de simples jugements qui sont des théories complètes, des sciences ou des professions de foi tout entières. Cette proposition : « Le Fils de Dieu est Dieu, » est tout un système de théologie. Or, si nous ne portons pas toujours des jugements de cette gravité, au moins nous ne cessons de raisonner notre conduite et de juger celle des autres.

Le raisonnement tout complet se compose de trois termes, mais on raisonne peu sous la forme de l'argument ou du syllogisme. La régularité logique ou systématique n'est qu'une exception et n'est qu'une chose secondaire.

Un cinquième groupe de perceptions embrasse deux opérations qui font pour l'avenir ce que la mémoire fait pour le passé, la prévision et la divination, qui ont beaucoup de nuances. Le mode de prévision qu'on appelle rationnel ou philosophique, se distingue du pressentiment extraordinaire, de la vision miraculeuse de l'avenir, du prophétisme inspiré de l'ordre religieux : il n'est qu'une sorte d'induction conjecturale appliquée à ce qui peut arriver en certaines circonstances supposées ou données. Regardant en avant, tandis que la mémoire regarde en arrière, la prévision est essentiellement une supposition, tandis

que la mémoire est essentiellement le savoir. Différente du calcul mathématique, qui n'est pas une prévision mais une certitude, la prévision ne franchit jamais le caractère de la probabilité pour prendre celui de la science. Elevée à sa plus haute expression, elle est la divination, mais très-distincte de l'art divinatoire et du don de la divination miraculeuse. La divination, la plus brillante des opérations de l'âme sur le pur domaine de la raison, s'applique au présent comme à l'avenir. C'est la saisie un peu audacieuse du fait dans une sphère qui paraît imperceptible et insaisissable à première vue, saisie opérée à coup de génie et sans les ambages des procédés de la méthode ordinaire. Elle est comme le résumé des plus hautes puissances de l'esprit.

Sublime chez les poëtes, ces *vates fatidici*, la divination est vulgaire dans les affaires de la vie ordinaire, *expectatio casuum similium*. Toutefois, elle trouve encore créance là même où elle n'est qu'une imposture, dans la mantique, et là où elle n'est qu'une conjecture, dans l'almanach.

Un sixième groupe de phénomènes de perception se compose de la méditation, de la contemplation et de l'intuition. La méditation est une attention très-sérieuse, continuée avec un grand intérêt pour voir tout ce qu'il y a de caché ou de profond dans un fait, tout ce qu'un examen scrutateur peut y reconnaître pour le présent, le passé, l'avenir. On ne médite pas seu-

lement sur les grandes questions, les sujets de poésie, de religion ou de philosophie ; on médite sur la conduite qu'on a tenue, sur celle qu'on va tenir, sur toute mesure à prendre. Et dans les plus petites choses la méditation prend à son service toutes les facultés de notre être ; elle appelle à son secours toutes les opérations de l'esprit : l'imagination, la mémoire, l'association des idées, le jugement, le raisonnement. Si elle se confond quelque peu avec la réflexion, elle s'en distingue par son élévation. Les méditations ont une portée que n'ont pas les réflexions. La contemplation fait encore un pas au-delà : c'est un regard profondément fixé sur un objet digne de toute attention et de toute affection. L'âme est en contemplation devant les monuments de l'art comme devant les merveilles de la création ; mais elle ne contemple que ce qui la frappe et l'émeut profondément. On dit que l'œil contemple : c'est une figure. Ce n'est pas lui qui contemple, c'est l'âme. La contemplation, même d'un objet sensible, est si bien une opération de l'esprit qu'en s'y livrant, bientôt, on laisse là le monde sensible pour s'attacher aux idées les plus hautes de la pensée pure et aux jouissances les plus délicieuses.

En effet, il est des idées si hautes, que les mots de perception, d'induction, de réflexion, de méditation même n'y vont plus ; ce ne sont plus des perceptions, mais des ravissements. Ces regards de l'âme la portent quelquefois si loin qu'elle sait à peine où elle en est,

et l'enivrent d'un tel charme qu'elle se sent comme indifférente pour tout ce qui n'est pas intuition directe de ces vérités qui la remplissent d'émotions si vives et si profondes. Mais la pureté de ces phénomènes dépend de l'esprit où ils se passent. Tout état de contemplation veut une préparation spéciale et conforme à son objet. Si l'âme artiste a seule le privilége de contempler dans le domaine des arts; s'il faut une grande science pour contempler avec fruit les merveilles de la nature, à leur tour les délices de la philosophie de la religion et de la poésie, sont réservées aux âmes poétiques, aux âmes religieuses, aux âmes philosophiques. Les autres manquent du sens nécessaire pour apprécier cette immersion du fini dans l'infini, cette adoration de la faiblesse devant la toute-puissance, de la petitesse devant la grandeur. Mais c'est un fait proclamé par l'histoire de l'espèce humaine, qu'il est dans l'ordre intellectuel de singuliers priviléges et de singulières disgrâces; et puisque ce sont ces hautes méditations qui fortifient et élèvent le plus l'intelligence, c'est une grande infortune que d'en être privé.

La contemplation n'est pas la plus haute de ces opérations privilégiées. L'intuition va plus loin : elle voit ce que l'autre regarde; elle sait ce que l'autre admire. La contemplation s'arrête à la vue de Dieu, l'intuition pénètre jusque dans son âme et lit dans sa pensée : pour elle, tous les voiles sont déchirés. Et

qu'on ne la taxe pas d'extravagance sans l'examiner. L'intuition rationnelle se distingue de l'intuition mystique. L'intuition est rationnelle dans l'artiste qui travaille sur l'idéal qu'il a créé, qu'il voit des yeux de son esprit, qu'il a comme devant lui et qui le poursuit même lorsqu'il ne le cherche pas. L'intuition est rationnelle encore dans le domaine de la poésie, de la philosophie, de la religion, tant qu'elle est le regard de la raison et que la raison se rend compte de l'idée qu'elle a conçue, qu'elle voit. Elle ne se fait mystique qu'autant qu'elle va au-delà de ce qu'elle a droit de voir au nom de la raison, qu'elle passe dans le domaine des illusions, qui touche à celui de l'hallucination. La fable de Pygmalion montre cet excès d'une manière ingénieuse. Le poëte, qui ne s'arrête pas à la conception et à la contemplation de son idéal, qui ne se contente même pas d'une intuition directe, mais prête la réalité à ses fictions, donne la vie et la parole à ses personnages, les voit avec lui et délecte son cœur des charmes de leur commerce, est entre les deux domaines.

Rousseau, dans ses *Confidences*, raconte la transformation de ses conceptions en intuitions d'une manière pleine d'intérêt pour le philsooph e.

A l'état normal de l'intelligence, toutes ses opérations s'accomplissent avec facilité et elles conduisent toutes à la vérité, qui n'est que la réalité des choses. Celui qui les a faites, ayant fait aussi l'intelligence

humaine et les lois qui la gouvernent, la vérité est pour nous de droit naturel ou divin ; mais ce droit n'est pas absolu, cette possession, pas immédiate.

La manière dont l'esprit humain accomplit ses opérations présente des nuances infinies, selon la mesure de sa faiblesse ou de sa force, selon l'éducation qu'il a reçue et les influences qu'il a subies. Entre le talent, qui n'est qu'un certain degré de facilité, et le génie, qui joint la clarté à la plus grande profondeur et à l'étendue la plus complète des perceptions, les nuances de perceptivité, de subtilité, de sagacité et d'originalité, sont infinies. Les voies tour à tour sublimes ou délicates que suit le génie, ne peuvent pas être marquées par les règles vulgaires. Ses créations ne commencent pas où finissent les règles, mais elle en franchissent volontiers les limites, témoin un dernier groupe d'opérations où la perception n'a plus de règles connues, et qui se compose du pressentiment, de la seconde vue et de la clairvoyance.

Le pressentiment est une prévision vague et mystérieuse qui n'a rien des clartés de la vision proprement dite, soit la vision ordinaire, soit la vision prophétique, mais qui a souvent la certitude de l'une et de l'autre.

La seconde vue *(the second sight)* est un phénomène un peu local, spécial à l'Écosse, à la Suède et à la Souabe : c'est la faculté de voir dans l'avenir et

à distance sans le secours de l'organisme. Mais la foi à cette faculté, autrefois générale dans la première des trois contrées que nous venons de nommer, et partagée à de belles époques par les hommes les plus distingués, le docteur Samuel Johnson, par exemple, est aujourd'hui singulièrement tombée et paraît devoir un jour disparaître tout-à-fait.

La clairvoyance est un des états du somnambulisme. Ce n'est pas une seconde vue, c'est une intuition directe de l'esprit, par suite d'une sorte de pérégrination affranchie des limites de l'espace et de l'influence des corps. Elle a d'ailleurs mille nuances et mille prétentions. Si elle transpose simplement les sens des uns, elle transporte l'esprit des autres. A d'autres encore elle leur permet de voir ce qui se passe au loin et au-delà du globe terrestre ou même d'avoir commerce sur celui-ci avec les esprits, sans extase, ni ravissement, ni somnambulisme, à l'état de veille parfaite.

L'expérience constatera-t-elle un jour que l'âme possède réellement une puissance d'ascension extraordinaire, une faculté qui la délivre de l'obstacle des lieux et des liens du corps, et la transportant dans d'autres régions, lui montre ce qui nous est invisible à l'état normal ; en un mot permettra-t-elle de toucher à des mystères jusqu'à présent à peine entrevus par les regards de la foi?

On allègue un fait singulier pour constater en nous

un moi supérieur au moi ordinaire. Un philosophe contemporain, en cela trop croyant peut-être, disait autrefois qu'il y a dans la conscience deux *moi*, qui se voient objectivement et parlent l'un de l'autre comme s'ils étaient deux personnes distinctes, l'une à l'état de crise (magnétisme animal ou somnambulisme artificiel), l'autre à l'état ordinaire. En crise, le sujet se nomme à la troisième personne, comme l'enfant qui n'a pas encore la conscience du moi. Quand revient l'état ordinaire, tout souvenir de l'état de crise est ôté, et la conscience se reprend au point où elle était avant la crise (Bautain, *Psychologie*, II, 109). Cette distinction de deux *moi* et la déférence de l'un pour l'autre seraient la preuve que l'âme aurait dès à présent, en certaines situations, dans le sommeil partiel, par exemple, des facultés qu'elle n'a pas à l'état ordinaire. Ce qui est seul vrai, c'est qu'elle possède souvent dans le rêve une puissance d'intuition extraordinaire, qu'elle y voit avec une clarté merveilleuse du connu et de l'inconnu, des réalités et des fictions ou des créations propres, si l'on veut.

Tout cela prouve-t-il en elle une clairvoyance permanente, quoiqu'à l'état latent, dont il y aurait à tirer pour la science un parti avantageux, si l'on parvenait à la mettre en jeu ?

On aime à dire qu'on ne s'est pas occupé assez sérieusement de la question. Et il y eut peut-être trop d'enthousiasme aux jours de Mesmer; mais, depuis, il

s'est fait des expériences si nombreuses et des observations si diverses, les uns y ont apporté une critique si pure et les autres une impartialité si absolue, que si les solutions manquent, ce n'est pas la faute du travail ni de la méthode. C'est l'obscurité si savamment voilée du sujet qui est trop profonde. On dit aussi que les explorateurs font souvent de la clairvoyance une industrie au service de la thérapeutique, que ceux qui cherchent un degré supérieur de clairvoyance ne cherchent pas pour l'âme une sorte d'élévation, mais exploitent ici avec imposture, ailleurs, avec crédulité un phénomène physique tantôt réel, tantôt simulé habilement par des somnambules vénales. Mais l'abus possible n'est pas un argument. On dit enfin que ce sont les partisans du mysticisme qui s'occupent de ces études, mettant au service d'un système arrêté d'avance tous les faits qu'ils rencontrent ou qu'ils préparent avec une loyale mais crédule complicité. Mais si même il était vrai que ces phénomènes se présentent surtout dans les pays où dominent de fortes habitudes de foi et de religion, et refusent de paraître ailleurs, cela ne prouverait rien contre leur réalité, puisqu'il est tout simple que certains faits spirituels ne se développent qu'à certaines conditions. D'ailleurs, ce ne sont plus aujourd'hui les terres classiques de l'excentricité, ce sont d'autres aussi qui fournissent ces phénomènes ; et les nombreuses publications qui viennent les exhiber appartiennent à

toutes les langues et à toutes les nations policées. Si l'exploration, qui se poursuit depuis près d'un siècle, n'a guère avancé la science, malgré la multitude d'expériences incessantes, faites avec soin dans tous les grands centres de lumières et par des hommes appartenant aux compagnies les plus savantes, ce n'est pas l'exaltation mystique ou l'enthousiasme théosophique qui en est la cause ; car les partisans du criticisme et du panthéisme se sont montrés à ce sujet aussi croyants que ceux du simple spiritualisme ou du rationalisme déiste. Or les uns s'avouent enfin de compte aussi ignorants que les autres.

Dans quel rapport l'état étrange où le magnétisme nous met se trouve-t-il avec l'état normal de l'âme? Y est-il inférieur ou supérieur? La faculté d'être en cet état tient-elle à certains organismes plus fragiles et plus délicats que les autres, ou est-il commun à tous? Suffit-il d'un simple acte de volonté ou de quelques gestes pour y entrer ou y mettre les autres? Ce pouvoir sur d'autres en donne-t-il sur eux de plus grands encore, une sorte d'empire moral qui les prive de leur liberté?

De ces questions si simples, aucune n'est encore tant soit peu avancée. Si la dernière seulement était résolue affirmativement, elle nous montrerait entre les âmes une affinité encore plus grande que nous ne l'admettons.

On a dû opposer le dédain à certaines affirmations

et le doute à des solutions inacceptables, mais non pas l'ignorance à l'examen. Loin de rejeter les faits *a priori* par la seule raison qu'ils sont étranges, il faut accorder au contraire notre attention à leur étrangeté même. Si la solution des problèmes qu'ils impliquent est possible, elle ne l'est qu'à ce prix. Mais en général les solutions dernières nous fuient, et c'est aux recherches plutôt qu'à la clairvoyance que nous sommes appelés en toutes choses; c'est par elles que nous grandissons le plus. Dès à présent il n'est plus guère possible, ce semble, ou d'abstraire des faits produits, ou de déclarer faux tous ceux qu'on a publiés. Aussi pour la psychologie spéculative les phénomènes du magnétisme et du somnambulisme supérieur sont ce que sont pour la haute physiologie les faits de l'extase pathologique, de l'hystérie, de la catalepsie et de l'épilepsie, dont les deux derniers ont de commun avec le somnambulisme une suspension complète de la sensibilité, et par une cessation temporaire du jeu d'une des plus indestructibles de nos facultés, la sensibilité.

Il faut d'ailleurs considérer que, si ce ne sont pas les enthousiastes seuls qui avancent le plus les solutions, ce ne sont pas non plus les critiques seuls. La science, comme l'humanité, donne place au foyer et demande aux uns comme aux autres.

Les derniers explorateurs qui se disent en face d'un monde spirituel auquel ils n'ont pas cru au début et

croient à peine aujourd'hui même, avancent peut-être plus que les critiques et les sceptiques une question importante et que nous aborderons tout-à-l'heure : nos rapports avec d'autres esprits ou d'autres êtres moraux que l'homme, car il serait bon de savoir s'ils n'existent que pour ceux qui les observent et pour ceux qui croient aux observateurs, ou bien si c'est un fait.

IV. — *Les phénomènes et les facultés de la volonté.*

On a contesté aux phénomènes de la volonté le rang et l'indépendance d'un groupe spécial. On a dit que la volonté est l'effet de modifications qui nous demeurent inconnues. On a ajouté que nos résolutions sont aussi forcées que les autres opérations de l'âme ou les mouvements des autres êtres animés ou inanimés. (V. Destutt de Tracy, *Idéologie*, t. I, p. 68 et suiv.)

Cette théorie n'a eu pour effet que de faire ressortir l'incontestable vérité qu'elle attaque, la liberté ou la faculté de la volition. La liberté n'est pas seulement le pouvoir de disposer de notre activité, c'est surtout la faculté de le vouloir et de le résoudre; car deux choses précèdent toute action : la délibération et la résolution. La volonté implique ainsi l'intelligence de même que la sensibilité, mais elle se distingue de toutes deux, étant une forme ultérieure de l'une et de l'autre. On ne veut qu'autant qu'on a des

idées et des affections. C'est en ce sens que la volonté continue la sensibilité et l'intelligence, mais elle est si différente en même temps qu'elle embrasse toute une série d'opérations propres. Elle prend comme possession du moi, apprécie les motifs et les mobiles d'action selon leur caractère plus ou moins obligatoires; délibère, résout ou arrête, le tout en vertu de cette liberté qui n'est autre que la volonté elle-même.

Car on ne prendrait pas de détermination si l'on ne voulait pas et si l'on n'était libre d'en prendre une.

Toutefois, la volonté ne réalise rien par elle-même; elle ne se fait action qu'au moyen des organes du corps. Elle dispose de cet instrument; mais sa mise en jeu est assujettie à bien des conditions. Et si absolue qu'elle soit en théorie, si limitée est-elle en pratique. Selon la conception pure, il nous est loisible de vouloir toute chose. Mais d'abord nous n'avons pas les moyens de tout faire; puis il ne nous est pas même permis de vouloir toute chose : nous ne devons vouloir ni le mal, ni l'irrationnel.

Cequi seul est vrai, c'est que nous avons la faculté de vouloir et celle d'accomplir nos résolutions dans les conditions de l'humanité et dans la mesure des moyens dont nous disposons individuellement. Nous pouvons vouloir en dehors de ces limites; mais prendre en dehors des résolutions sérieuses n'est pas d'un esprit sain. Notre liberté n'est illimitée qu'en ce sens, que nous voulons et agissons sans cesse.

En ce sens, la volonté est même plus libre que toute autre faculté.

Les opérations de l'intelligence et de la sensibilité sont involontaires les unes et les autres. Il n'en est pas de même des phénomènes de la volonté, qui sont essentiellement *volontaires*. L'homme n'est pas libre d'accepter des sensations ou de refuser des idées, de choisir les unes ou de décliner les autres ; mais il est le maître de prendre telles résolutions ou telles autres, et ses actions sont essentiellement délibérées.

Pour caractériser cette différence, on dit que c'est notre intelligence qui pense, et notre sensibilité qui jouit ou souffre en nous, tandis que c'est nous qui voulons. Mais *nous* sentons, et *nous* pensons bien nous-mêmes aussi, et ce qui seul est vrai, c'est que nous nous reconnaissons responsables de nos résolutions, tandis que nous ne nous reconnaissons pas au même degré pour les auteurs de nos sensations et de nos perceptions.

Sans doute il est des sensations dont nous sommes responsables, des pensées dont nous avons à rendre compte ; mais c'est qu'il y est intervenu un acte de volonté. Quand Descartes a dit : « La volonté est ce qu'il y a de plus nôtre, » il n'a fait que donner à la volonté le relief qui lui convient ; mais il a exagéré quand il a dit que « c'est elle qui constitue pour ainsi dire à elle seule la pensée humaine. »

Ce qui est très-vrai, c'est que la volonté est plus

une que les autres facultés ; que l'intelligence est très-multiple et qu'elle a des parties qui s'affaiblissent ; que la sensibilité partage avec elle ce caractère, tandis que la volonté reste plus la même, grandit et décline moins avec l'âge, et est souvent plus énergique, sinon plus impétueuse, à la fin qu'au début.

On dit que cela tient à ce qu'elle est plus intérieure et moins à la surface, et si peu attachée à l'organisme que la phrénologie elle-même n'ose en indiquer le siége. On dit qu'elle est plus égale dans l'homme et égale dans tous les hommes ; que ce n'est pas la nature qui crée parmi nous des caractères faibles ou forts, comme elle crée des esprits divers, mais qu'elle produit au contraire des volontés égales ; que les hommes sont égaux par la volonté ; et que, si c'est là la seule égalité possible, du moins elle est vraie. Mais cette égalité qui en impliquerait d'autres, n'est qu'une décevante hypothèse. L'histoire de toute notre race proclame des différences, et il n'est ni démontré, ni même probable que les nuances viennent de l'éducation, des circonstances. Les nuances sont partout dans la nature, et celles de l'organisme influent nécessairement sur celles de l'âme. Le fait, que la volonté ne se localise pas, est très-contestable lui-même, si vraie que soit d'ailleurs l'ignorance des phrénologues sur l'organe qui lui sert de siége.

On dirait avec plus de fondement que les hommes sont égaux par la volonté, en ce sens que tous sont

assujettis à la même loi morale et qu'il n'y a qu'elle qui règle nos résolutions, qui juge nos œuvres. Mais cela n'empêche pas la volonté d'être influencée et modifiée, c'est-à-dire dominée de mille manières.

On dit enfin que la volonté par un beau privilége est indéfinie et que les autres facultés, si indéfini que soit le nombre des phénomènes qu'elles produisent, sont plus bornées ; que celle-là est illimitée à ce point que rien ne peut la dompter qu'elle-même.

Mais entre des facultés illimitées, il est difficile de dire quelle est la plus illimitée. Ce qui est plus vrai que ce parallélisme, c'est que la volonté est celle de nos facultés qui dispose le plus des autres. Toutefois, elle n'en est pas indépendante, et elle ne saurait se passer de leur assistance. Elle ne serait qu'une force plus funeste qu'utile, si elle n'était pas éclairée par l'intelligence; elle ne serait qu'une puissance inerte, si elle n'était pas mise en jeu par la sensibilité.

V. — *L'unité des phénomènes et des facultés.*

En général, et malgré la séparation théorique des diverses classes de phénomènes ou de manifestations, et celle des divers groupes d'opérations de l'âme, il ne faut jamais oublier que les facultés en vertu desquelles tout se passe, ne constituent qu'une seule et même force. Cette force, composée d'une grande diversité d'aptitudes, accomplit des fonctions diverses;

mais ses aptitudes se tiennent au point qu'habituellement elles concourent ensemble, quoiqu'à des degrés divers, à toutes les opérations. La sensibilité est si bien engagée dans les opérations de l'intelligence que les idées naissent des sensations ou des sentiments, *et vice versâ*. L'intelligence et la sensibilité occupent sans cesse la volonté, et sans cesse la volonté opère avec l'une et l'autre, ou sur l'une et l'autre, si bien que sans cesse, la moindre sensation enfante une foule d'idées et de résolutions. Cela est si vrai que la psychologie spéculative ne veut plus du mot *facultés de l'âme*, qu'elle n'en admet qu'une seule, remplissant des fonctions très-diverses, dont on peut bien faire des classes ou des groupes, mais à la condition de ne pas diviser la vie. Ce n'est qu'en ce sens que nous venons de distinguer les trois groupes ; et puisque telle est la multitude des faits que leurs nuances et le rôle des diverses aptitudes de l'âme ou des diverses fonctions de la vie, ne ressortent bien que par la distinction, on fait bien de distinguer, sauf à reconnaître le principe, que tout se fait par une seule et même force.

Quant au gouvernement et à l'importance relative de chacune des facultés, chacune ayant sa mission spéciale, c'est tantôt à l'une, tantôt à l'autre qu'on peut attribuer la supériorité.

C'est ainsi que Maine de Biran s'attachait à faire triompher parmi nous cette opinion à laquelle d'autres

avaient préludé, que la volonté fait l'homme. Mais on peut dire, au même titre, que l'intelligence fait l'homme, puisque c'est bien la raison qui distingue l'homme de la bête, et l'on peut dire tout aussi bien encore, que la sensiblité fait l'homme, puisque l'insensibilité fait la brute. En un mot, considérer l'homme comme une volonté, c'est un point de vue aussi faux dans son genre que de proclamer le monde une volonté, comme le fait un des penseurs contemporains les plus originaux. Il est une volonté qui gouverne l'homme, et il est une volonté qui gouverne le monde; ni le monde, ni l'homme, ne sont des volontés.

Les trois facultés qu'on a coutume de distinguer se tiennent à ce point que, l'une d'elles éteinte ou morte, l'âme n'est plus elle-même, qu'entre elles une séparation réelle est une chimère partout ailleurs qu'en théorie. C'est dans une succession ininterrompue de faits que l'âme manifeste sa vie.

Le jeu de ces puissances présente-t-il une série infinie ou seulement indéfinie ?

Si l'âme était en sa puissance et de sa nature un véritable infini, ses manifestations seraient infinies aussi, et loin de penser que dès à présent elle se soit révélée tout entière, nous admettrions avec confiance de sa part, des opérations tout-à-fait nouvelles; nous dirions, non-seulement que l'étude de l'âme n'est pas encore finie, mais nous ajouterions avec orgueil qu'elle ne le sera jamais. Mais l'existence d'un infini supé-

rieur à tout et maître de tout, étant nécessairement unique et exclusive d'un autre infini, l'idée d'une âme infinie est inadmissible. Or, si l'âme n'est pas infinie, elle n'a ni une puissance infinie ni une puissance de manifestation infinie. Mais ce qui peut très-bien se soutenir c'est une série de manifestations indéfinies, c'est-à-dire dont les limites ne sont pas définies par la science. Que des manifestations nouvelles peuvent encore avoir lieu; que l'âme ne s'est pas encore montrée tout entière; qu'elle n'a pas été observée dans tout son jeu, dans toutes les nuances et dans toute l'étendue de sa vie; que cette étendue est en ce moment indéfinie, cette hypothèse, non-seulement est probable, elle est peut-être la seule admissible; car rien ne nous oblige de croire que l'âme se soit dès à présent déployée dans toute sa vertu et révélée dans la totalité de ses moyens. Depuis qu'il y a des observateurs exacts, les opérations sont les mêmes, elles ont lieu d'une manière uniforme; déjà ces manières bien constatées sont érigées en lois, et ces lois proclamées invariables. Cela est vrai; cependant les opérations elles-mêmes sont très-variables; elles dépendent des méthodes, qui changent sans cesse, du degré de culture générale et des dispositions individuelles, qui varient indéfiniment. Et puisque nous sommes loin de connaître toutes les opérations de la nature, toutes les fonctions du monde matériel, nous devons nous croire loin aussi de connaître dès

à présent tous les phénomènes du monde spirituel.

Des faits nouveaux pouvant se rencontrer en pneumatologie comme en cosmologie, faut-il se flatter de faire dans la première des découvertes semblables à celles que la chimie fait dans les qualités des corps, et qui viennent changer périodiquement la face du monde et celle de la vie?

On en peut douter. La psychologie est assez ancienne; l'âme, facile à observer, est déjà bien scrutée; toutefois, puisque le jeu de la vie de l'âme est d'une variété indéfinie et qu'il peut y avoir des nuances qui ne soient pas encore révélées; puisqu'on peut admettre pour son organisme même des conditions un jour meilleures, on peut bien admettre aussi qu'il s'y révèlera, sinon des facultés nouvelles, au moins des manifestations nouvelles dans les anciennes. Les phénomènes physiques du sommeil magnétique et les divers degrés de clairvoyance que peut offrir cet état, présentent un champ encore assez nouveau, champ difficile à explorer, déjà devenu un peu suspect, mais où le progrès est possible. Loin d'en fermer la barrière, il faut l'ouvrir, au contraire, et bien se garder de faire abstraction de tout ce qui est voilé ou mystérieux. Cette antipathie pour un domaine essentiellement métaphysique, antipathie sur laquelle les écoles très-spéculatives sont trop d'accord avec les écoles très-empiriques, ne tend à rien moins qu'à nous enfermer, en dépit du progrès voulu, dans un cercle

toujours plus étroit. Quand l'école critique a prétendu fermer ainsi la lice et entourer l'âme d'une sorte de mur chinois, un poëte allemand s'écria avec un grand sens : « Croyez-vous réellement que la raison ne sait rien du monde surnaturel?... Pourquoi ne se tisserait-elle pas aussi naturellement ses idées sur Dieu, que l'araignée se tisse sa toile pour y attraper la mouche? »

En effet, de ce que tous les phénomènes de l'esprit, si variés qu'ils soient, se laissent rapporter à trois puissances fondamentales et qu'en l'état actuel nous ne concevions pas l'existence dans l'âme d'une autre puissance, nous avons tort de nous croire arrivés au terme. De ce que ces facultés si nettement distinguées et subdivisées par nous en théorie se confondent dans le fait et n'en forment qu'une seule, nous sommes bien autorisés à dire qu'elles sont les puissances fondamentales de l'âme, mais nous ne sommes pas en droit d'affirmer que dès à présent nous en connaissons toutes les manifestations possibles. Des circonstances nouvelles, amenées par de profondes modifications dans nos anciennes habitudes d'esprit, peuvent amener de grandes nouveautés, et des excitations ultérieures, mettre la vie de l'âme dans un autre jour. Les observations récentes de M. de Reichenbach portent à croire que notre organisme lui-même renferme encore de véritables mystères : si elles étaient fondées, on concevrait bien aussi la possibilité de dé-

couvertes analogues dans l'âme elle-même. Nous ne connaissons de ses opérations que celles dont nous avons conscience ; nous ne connaissons que le moi, ou l'âme en tant qu'elle a connaissance d'elle-même. Or, la différence entre l'âme et le moi est sensible. Puisqu'il se passe en nous beaucoup de faits sur lesquels la pensée ne s'arrête pas, que l'intelligence n'aperçoit pas, le moi n'est que l'âme sachant ce qu'elle pense, ce qu'elle sent et ce qu'elle veut; il n'est que l'âme à l'état de vigilance sur elle-même et de perception d'elle-même. Si le moi n'est qu'un certain développement de l'âme, dépendant d'un certain développement du corps; s'il n'est qu'un certain état de l'âme, qu'une prise de possession d'elle-même qui dépend d'un certain état de veille; s'il est altéré par le sommeil et souffre de toutes les modifications, de toutes les perturbations radicales du corps, cela fait toucher au doigt cette vérité, que la science de l'âme, réduite aux observations du moi, n'est pas la science de l'âme tout entière. Ajoutez que le moi n'existe pas dans l'état primitif de l'enfant, dans certaines maladies, dans l'aliénation, même dans les vives préoccupations. Il ne sait pas ce qu'il est dans le sommeil, et en fin de compte il se réduit à peu de chose dans une bonne moitié de la vie.

Car s'il est des faits qui nous forcent par eux-mêmes de nous y arrêter, et d'autres que nous arrêtons de propos délibéré, il en est beaucoup qui

rident à peine la surface du miroir, et d'autres encore que nous n'apercevons pas du tout ; si bien que la majeure partie des phénomènes tombe dans la nuit de la non-conscience. Aussi l'on a pu comparer la vie à un fleuve dont le cours n'est éclairé d'un rayon de lumière, celui de la conscience, que par-ci par-là.

Cela étant, imaginer que dès à présent nous connaissons l'esprit humain tout entier, c'est se faire d'étranges illusions. Si l'âme n'est que le moi, c'est-à-dire l'intelligence qui se sait pensante, sentante et voulante, admettre l'identité de l'âme et du moi, c'est renoncer à toute connaissance de sa nature et de son origine, de sa destinée et de sa permanence. En effet, de tout cela rien ne nous est révélé par le moi ou la conscience, qui ne nous atteste que des opérations, des propriétés, des attributs, des accidents, des faits variables ou de simples abstractions. Si l'âme est tout entière dans le moi ou dans la conscience, la phénoménologie est toute la psychologie. L'âme est alors dans la pensée, selon Descartes, dans la sensation, selon Locke et Condillac, ou dans la volition, selon Maine de Biran. Or, si elle est dans la pensée, sans autre fonds que la pensée, elle n'est qu'un mode de manifestation de l'intelligence infinie, de l'essence divine, comme le veulent Malebranche et Spinoza, exagérant Descartes. Si elle est dans la sensation, elle n'est qu'une série de sensations, comme le veulent les sensualistes de tous les temps. Si elle est dans la

volonté, elle n'est qu'une simple opération, un fait très-variable.

Mais qui ne sait, que l'esprit humain est plus que cela, qu'il y a bien autre chose que le moi psychologique, qu'il y a le moi éthique? Or, ni le moi spéculatif, ni le moi moral, c'est-à-dire le moi du dévouement libre et le moi de l'égoïsme naturel, ne sont complétement étudiés dans leur inséparable intimité. Quand Nicole a dit, *le moi est haïssable*, il a négligé de distinguer; et Kant lui-même n'a pas distingué suffisamment, quand il a dit : « Du jour où l'homme commence par dire *moi* ou *je*, il produit son moi chéri partout où il ose, et l'égoïsme progresse désormais sans s'arrêter, si ce n'est ouvertement; car à cela s'oppose l'égoïsme des autres, du moins en secret, et avec une abnégation apparente, une prétendue modestie, afin de pouvoir se donner dans l'opinion d'autrui une valeur d'autant plus grande. Loin de se séparer ainsi, les deux moi se tiennent, comme tout ce qui est et se passe dans l'homme se tient; et l'esprit humain n'est lui-même dans toute sa grandeur que dans leur union réelle. »

VI. — *Inductions sur le reste du monde intellectuel. L'unité dans la variété. La force centrale.*

Si les phénomènes de l'ordre spirituel sont indéfinis dans l'espèce humaine, à plus forte raison le

seront-ils dans l'infinie variété des espèces et dans leur totalité. La variété indéfinie étant une loi générale dans le monde physique, doit se retrouver nécessairement dans le monde spirituel ; et le principe de cette variété dans les phénomènes des différentes espèces d'intelligences, soit inférieures, soit supérieures, soit collatérales à l'espèce humaine, est de l'induction la plus légitime.

Aux phénomènes indéfinis répondent nécessairement aussi des forces corrélatives qui les enfantent à perpétuité, et qui doivent être plus ou moins analogues à celles qui se manifestent dans notre espèce.

Ces forces peuvent se classer sous les trois noms au moyen desquels on se rend un peu raison des phénomènes humains, et la grande loi de l'analogie permet de prêter ces facultés, modifiées et variées à l'infini, à tous les êtres intelligents et moraux de l'univers. Mais nous devons bien nous garder de les assujettir à notre mesure et à nos limites, de leur appliquer nos méthodes et par conséquent nos doctrines. Sans doute, il est des vérités qui sont les mêmes dans l'univers entier, puisque ce sont des vérités universelles ; mais puisque ces vérités se conçoivent différemment, au sein de chaque nation de notre globe, à plus forte raison se concevront-elles différemment au sein des êtres des divers globes, et constitueront-elles sur certaines sphères des théories, des systèmes,

des sciences entières, fort différentes de celles qui règnent sur d'autres. Nulle part, si ce n'est au sein de Dieu, nous ne devons chercher la vérité absolue; partout ailleurs il ne se trouve plus que des images plus ou moins fidèles, des formes plus ou moins pures de cette vérité.

D'entre la multitude des êtres spirituels, tous appelés à réfléchir l'Être par excellence, les uns peuvent être moins favorisés que nous, les autres infiniment plus. Nos facultés étant très-bornées dans leur nature et dans leur jeu, comparées à celles de l'Être absolu, la raison nous oblige d'admettre entre notre intelligence et l'Intelligence suprême, une série indéfinie d'autres, très-supérieures les unes, très-inférieures les autres, très-différentes toutes.

Toutefois la variété, une des grandes lois de la création, en implique toujours une autre, l'unité. Et de même qu'en examinant de près les forces physiques, on les reconnaît bientôt toutes comme une seule, prenant une multitude de formes différentes, on doit concevoir également celles du monde intellectuel comme une seule et même, se manifestant dans des existences et sous des formes sans cesse variées.

On ne demandera pas si des forces finies peuvent offrir une variété infinie, car il n'est question que d'une variété indéfinie; mais il se présente une objection sérieuse. Puisque c'est une vérité sacrée à prendre, sinon à la lettre, du moins dans la plénitude

d'une vérité suprême, que Dieu remplit l'univers, comment y trouver place pour une variété indéfinie d'autres forces, qui, en dernière analyse, doivent en former une seule et même? Cette seule et même force spirituelle n'est-elle pas Dieu lui-même, et dès lors les intelligences du monde moral sont-elles autre chose que de simples forces divines, distinctes sans doute et en autant de formes qu'il y a d'apparitions individuelles, mais toutes néanmoins des formes involontaires et par conséquent irresponsables de Dieu?

Cette objection est réellement sérieuse, puisqu'elle se présente dans le sein de toutes les nations, dans toutes les écoles et à toutes les époques. Elle trouve pourtant une solution très-satisfaisante dans la simple conception d'êtres issus, venus de la toute-puissance créatrice, mais détachés de lui au point de constituer des existences responsables et des puissances propres, mais non pas indépendantes de celle de l'Être des êtres, la source universelle de tout. La non-distinction est le panthéisme; l'indépendance, le polythéisme. Tout être moral est une personnalité assez indépendante dans sa dépendance, assez libre en un mot pour être l'auteur de ses actes. On peut exagérer la dépendance comme l'indépendance, mais la moindre exagération jette au sein du faux. Tout en cherchant le vrai avec ardeur, on voit les plus beaux esprits, dans les plus philosophiques de leurs ouvrages,

tomber, sur cette question, dans l'exagération la plus singulière.

Le fait pur est simple. Nos facultés ou nos forces, comme celles du monde entier, tiennent à la force absolue en ce sens, qu'il faut une cause créatrice pour que le monde spirituel existe, et une cause motrice pour que l'esprit fonctionne.

Quelle est la première de ces causes ?

Sur cette question, point de doute.

Quelle est la seconde ?

Ici commence la diversité de nos solutions, solutions que nous cherchons naturellement dans les phénomènes de l'être humain.

Quelle est, dans notre être spirituel, la cause motrice en vertu de laquelle il fonctionne ? Est-ce la sensibilité ? sont-ce les instincts ? ou est-ce une cause supérieure ?

Ce ne peut être ni la sensibilité, ni ce qu'on appelle les instincts, puisqu'il n'est pas possible que ce qui n'a pas encore agi se mette tout d'un coup à agir spontanément en vertu d'une impulsion propre.

C'est donc en vertu d'une cause étrangère, et dans ce cas, d'une impulsion suprême. Mais jusqu'où cette action vient-elle à s'étendre et quelle en est la limite ? Se borne-t-elle à une impulsion primordiale, à la communication de l'être et de la vie, ou bien continue-t-elle son action ? et celle-ci demeure-t-elle permanente à ce point que c'est elle qui constitue en définitive notre vie et fait nos œuvres ?

Dans le premier cas, nous sommes des êtres, dans le second, des machines.

Sommes-nous dans le second cas?

« Le premier être, dit Fénelon, est la cause de toutes les modifications de ses créatures. L'opération suit l'être, comme disent les philosophes. L'être qui est dépendant dans le fond de son être, ne peut être que dépendant dans toutes ses opérations. L'accessoire suit le principal. L'auteur du fond de l'être l'est donc aussi de toutes les modifications ou manières d'être des créatures. C'est ainsi que Dieu est la cause réelle et immédiate de toutes les configurations, combinaisons et mouvements de tous les corps de l'univers. C'est à l'occasion d'un corps qu'il a mû qu'il en meut un autre; c'est lui qui a tout créé et c'est lui qui fait tout dans son ouvrage; or le vouloir est la modification des volontés, comme le mouvement est la modification des corps. Dirons-nous qu'il est la cause réelle, immédiate et totale du mouvement de tous les corps, et qu'il n'est pas autant la cause réelle et immédiate du bon vouloir des volontés? Cette modification, la plus excellente de toutes, sera-t-elle la seule que Dieu ne fera point dans son ouvrage, et que l'ouvrage se donnera lui-même avec indépendance? Qui le peut penser? » (*De l'Existence de Dieu*, p. 113.)

Effectivement, lorsque, dans le monde physique, nous voyons tomber une pomme, nous nous formulons de ce fait la force d'attraction, et une loi de la

nature en vertu de laquelle tout doit être attiré par elle. Nous ajoutons que cette force de la création qu'on spécialise n'est pas autre chose que la force générale ou centrale, et nous savons que celle-ci n'est point d'elle-même ni à elle-même, qu'au contraire, elle obéit à une loi générale, absolue, suprême. Nous savons enfin que cette loi n'est pas autre chose que celle du Créateur, et que la loi du Créateur n'est pas autre chose que sa volonté.

Mais, d'abord, nous ne disons pas que Dieu n'a point donné à la nature de forces propres à elle, ni tracé une marche à suivre par elle.

En second lieu, nous faisons une différence énorme entre les mouvements du monde matériel et ceux du monde spirituel, puisque nous proclamons les uns non libres et les autres libres.

L'argumentation de Fénelon pèche donc par sa base comme par ses conclusions. Sans doute, il n'y a pas solution entre la vie du monde spirituel et celle de son auteur, mais il y a distinction. L'une est émanée de l'autre, et l'une n'est que parce que l'autre a voulu qu'elle fût. Dans le jeu des facultés humaines, la sensibilité, les instincts, sont des causes motrices, sans être des causes primitives, *causa sui;* ce sont des forces mises en jeu par la force suprême, mais ce sont des forces propres, constituant une vie propre.

Des faits instinctifs sortent les inclinations, de celles-ci les penchants, des penchants les habitudes, des

habitudes les passions, des passions les œuvres. Tout semble donc jaillir de nos instincts, dont Dieu est l'auteur; car les instincts, en dernière analyse, c'est la nature. Et en exagérant, comme Fénelon, on peut aller jusqu'à dire que notre nature c'est la force créatrice continuant son œuvre dans l'être qu'elle a produit, le conduisant seule à son développement et à sa fin.

Mais, est-ce à dire que nos œuvres, c'est Dieu qui les fait, nos passions, c'est Dieu qui les souffle, nos habitudes, c'est Dieu qui les prend, nos penchants, c'est Dieu qui les éprouve, nos inclinations, c'est lui encore qui les veut? Mais alors qu'est-ce qu'on appelle un être moral, et à quoi bon la loi éthique, et la raison, et la liberté, et la responsabilité?

Les déclamations mystiques ne font jamais très-bien ; pardonnables dans des pages de piété, elles ne sont pas tolérables dans un ouvrage de doctrine.

La vérité, qui domine toute théorie sérieuse sur l'unité et la variété des forces dans le monde spirituel, est, qu'au début nous trouvons l'intelligence suprême comme cause motrice, et que dans le jeu de tous les mouvements, nous la retrouvons comme loi et providence.

L'intimité des rapports, là aussi, est fondée sur l'affinité des attributs et de la nature des êtres.

CHAPITRE III.

La nature et les attributs essentiels des êtres spirituels.

I. — *La difficulté du problème.*

Au premier aspect on peut n'être frappé que de l'extrême difficulté de cette question, vu la faiblesse de nos moyens pour la résoudre. Mais, s'il est très-vrai de dire, en termes vulgaires, que le monde des esprits nous est fermé, nous avons cependant deux sources d'inductions légitimes sur la nature et sur les attributs de toutes les intelligences : la science de Dieu et celle de l'homme.

D'abord, ce qu'on sait de la nature et des attributs essentiels de l'Être infini s'applique nécessairement, dans la mesure très-variée du fini à l'infini, à tous les êtres spirituels qui le réfléchissent.

Ensuite, si le globe terrestre sert de point de départ pour étudier l'univers matériel dont il est partie intégrante, l'esprit humain nous sert de point de départ pour étudier le monde spirituel dont il fait partie intégrante aussi. Sans doute ce principe n'autorise que des inductions, mais nous n'allons pas au-delà,

ailleurs non plus. Et même sans connaître toutes les familles du monde spirituel, on peut se persuader que pour chacune d'elles, la question la plus importante, après celle du type commun et suprême de toutes, c'est celle de sa propre condition.

La nature de l'homme est donc pour nous la plus grande question de la pneumatologie, et elle n'en est pas la plus facile ; de même que ses facultés ne s'entrevoient qu'à travers les phénomènes, sa nature ne s'entrevoit qu'à travers ses attributs essentiels. C'est à ceux-ci qu'il faut demander le grand secret.

II. — *Les attributs essentiels de l'âme.*

Les facultés indiquent les attributs, disons-nous. En traitant de la dernière des trois, de la volonté, nous avons vu que, représentant l'âme mieux que les autres, elle a quelque chose de plus spontané, de plus un, de plus identique que les autres. Nous avons touché là aux trois attributs principaux, aux trois manières d'être fondamentales qui constituent la vie de l'âme, le jeu de ses facultés, et en sont la base ou la condition : l'activité, l'unité et l'identité. Ce sont les attributs de l'esprit absolu lui-même, et il ne se conçoit pas d'être moral et intellectuel sans eux.

L'unité est un attribut aussi fondamental de la personne humaine et de tout ce qui se passe en elle, que de la personnalité divine et de tout ce qui se fait en elle.

De même que l'Esprit suprême l'esprit humain est simple ou non composé ; il n'est pas deux ni plusieurs. Ce qui se passe en lui n'a pas lieu tantôt dans celui-ci, tantôt dans celui-là, et n'a lieu qu'en un seul. Son bon gouvernement est à ce prix, et il peut être d'autant meilleur gouvernant qu'il n'a que soi à gouverner.

Son identité est la condition de sa responsabilité, et cet attribut est aussi facile à concevoir qu'il est indispensable ; car on concevrait l'âme sans qu'elle pensât, sentît, ou voulût, plutôt qu'on en concevrait une autre demain et une troisième le lendemain.

Celui d'entre les trois attributs de notre esprit qui offre l'étude la plus curieuse, c'est l'activité. Elle est susceptible de trouble et même de suspension, tandis que l'unité et l'identité, étant inaltérables, se font peu remarquer de l'observateur vulgaire, qui n'en est pas un.

L'activité, dont on a dit comme de la volonté — et en gros on la confond avec cette faculté — qu'elle est presque tout l'homme, en est bien loin, car elle n'est que la force créatrice, que la vie spontanée ; elle n'est pas la délibération, ni la résolution, ni la pensée. On a dit : Otez à l'âme l'activité, et vous en faites une machine. Car si elle n'a plus le pouvoir de se mettre en exercice, de passer d'un mouvement à un autre, de répondre aux impressions qu'elle reçoit de tous côtés ou qu'elle va chercher, elle n'est plus la vraie vie, la vraie force ; il n'y a plus alors de spontanéité,

plus rien en elle que ce qu'y fait la puissance supérieure qui la mène. Ce ne serait pas encore la mort, mais ce serait l'activité forcée d'un mécanisme étrange, au service d'une autre puissance, d'une autre volonté. Sans doute. Mais ôtez à l'homme l'unité, et vous en faites presqu'une machine ; ôtez-lui l'identité, et vous l'anéantissez. Il faudrait donc dire encore que l'identité ou que l'unité fait presque tout l'homme. Evidemment ces exagérations ne sont pas de bon aloi.

L'activité humaine est tant la volonté et si peu la personne, qu'elle est une manière d'être toute spontanée, fonctionne sans effort, va d'elle-même, use de ses facultés et jouit de sa vie sans fin et sans mesure. Elle n'est pas autre chose que la vie, que cette force, cette source d'où jaillit incessamment tout ce qui se passe en nous et ce qui de nous passe au dehors. Loin d'être intermittente, elle est permanente. Elle peut s'interrompre et même s'éteindre en apparence, mais elle ne peut s'anéantir, car elle est la vie de l'esprit.

On peut distinguer, dans cette vie, trois états divers : celui où l'esprit a de soi-même une conscience claire et nette, celui où il n'a pas cette conscience, et celui où il n'a pas conscience du tout de ce qui se passe en lui.

Si le premier durait toujours, l'activité, qui est permanente, serait toujours évidente, et l'âme saurait qu'elle fait, qu'elle sent, pense et veut toujours quelque chose : elle saurait qu'elle veut avec des degrés

ou des nuances d'intensité très-variées. Car nous sommes tantôt dans une vive excitation, dans une activité très-énergique, appliquant l'ensemble de nos facultés avec une grande contention d'esprit et une ardente impétuosité de cœur, tantôt dans une singulière quiétude, sous le charme d'un laisser-aller où nos idées coulent doucement, où, véritables grands seigneurs, nous donnons à peine audience à nos pensées et où nous nous soucions si peu de ce qui se passe en nous, que nous affectons de l'ignorer.

Mais cet état de conscience avec des variations très-sensibles ne dure pas toujours. Il est des situations d'esprit où nous n'avons réellement pas conscience de ce qui se passe en nous, où la pensée semble suspendue, la sensibilité qui l'active d'ordinaire, engourdie, la volonté devenue indifférente. Dans la léthargie, dans l'évanouissement, dans d'autres états, toute activité semble chômer, et pourtant rien n'est mort dans l'esprit, ni la pensée, ni le sentiment, ni la volonté. Tout cela c'est sa vie, et en tout la vie lui demeure. Car si elle s'en allait, il faudrait après chacune de ces crises une résurrection ou une création nouvelle. Or, que de créations, de résurrections de ce genre il y aurait, l'esprit ayant tant d'éclipses de cette nature ! Mais la vie n'y est pas atteinte ; ses facultés y sont gênées ou suspendues ; elles ne sont pas anéanties. Et ce qui même porte à croire que leur jeu n'est pas arrêté d'une manière absolue dans la léthargie et l'évanouis-

sement, c'est qu'il est d'autres états encore où il se passe également en nous des choses dont nous ne prenons pas une connaissance précise, mais qui nous laissent des réminiscences pleines d'instruction, et auxquelles, à force de recueillement, nous parvenons à rendre souvent un haut degré de netteté et de précision. Tels sont l'engourdissement, le sommeil, le demi-assoupissement. Dans la simple surexcitation, l'attention se porte au détriment de certains faits qui ont lieu en nous sur d'autres qui nous préoccupent à ce point, que nous laissons aller les premiers inaperçus avec une insouciance parfaite et nous nous irritons quand on nous oblige d'y regarder. Il y a donc, dans ces situations même, activité permanente. Elle y a lieu malgré nous ; elle y est d'autant mieux constatée que nous en voulons moins, et qu'il est clair que notre esprit y est actif en dépit de notre volonté. Ce qui prouve qu'il n'est pas le maître d'être inerte, qu'il peut s'affaiblir, s'enrayer, se reposer jusqu'à un certain degré, mais non pas s'enchaîner ; que, pour le dire en une figure qui peint toute notre pensée, il ne peut pas, sur l'océan où il navigue, jeter l'ancre où il veut. Et ce n'est ni à cause des vents ou des tempêtes, c'est à cause du mouvement perpétuel, providentiellement établi, qui est en nous, je veux dire cette succession d'excitations tantôt douces, tantôt violentes, qui amènent une succession d'opérations analogues, et dont la marche complètement observée constate-

rait dans l'activité de l'âme bien des degrés, mais nulle intermittence.

Pour ce qui est du principe ou de la cause de cette activité permanente, on est tenté d'admettre tout simplement un principe d'activité. Du moins, au premier aspect, il paraît bien bizarre de dire que ce qui explique le mieux l'activité, c'est son contraire, c'est la passivité. Et cependant il en est ainsi. Seulement la passivité n'est pas le contraire de l'activité. Sujette à des excitations qui viennent à elle, à des impressions, à des sensations de toute espèce, l'âme est passive sans doute, et elle reçoit des influences; mais la faculté d'en être affectée est une capacité positive, ce n'est pas une absence de qualité, un état négatif.

En effet, l'âme n'en demeure jamais à se laisser affecter. C'est elle qui s'affecte, elle qui détermine les effets qu'elle subit, elle qui saisit et qui va à la rencontre de ce qui se présente. Et c'est parce qu'elle est sensible, qu'elle est connaissante, et qu'elle veut l'être, qu'elle est affectée. Elle est donc active au même instant qu'elle est passive. La simultanéité dans le fait passif et le fait actif est à ce point parfaite que la passivité est la source de l'excitation. Loin d'être l'apathie, la passivité est cette propriété de l'esprit de se mettre en rapport, en vertu de laquelle il reçoit des déterminations. Sans sa passivité, il n'aurait point de raison d'agir, et il n'y aurait pas moyen d'agir sur lui. Comment agir sur une existence qui ne serait

accessible à rien? Tout le mouvement de l'univers viendrait expirer sur nous inefficace et inutile sans la passivité. C'est elle qui nous réveille à la vie, nous pousse à la réflexion et nous jette dans l'action. La passivité n'est autre chose que la réceptivité. L'activité n'est autre chose que l'expansivité répondant à ses sommations, et nous ne sommes actifs qu'autant que nous sommes passifs. Nous avons donc en permanence la passivité. S'il y a suspension ou modification de l'activité dans le sommeil, dans la léthargie et dans l'évanouissement, c'est qu'il y a cessation de passivité ou de réceptivité. S'il y a activité extraordinaire dans d'autres états, soit dans la fièvre et dans l'ivresse, soit dans le sommeil magnétique, le jeu, la guerre, la danse, c'est qu'il y a réceptivité extraordinaire dans notre organisme. Cette réceptivité favorise l'activité, qui n'est autre chose que la vie normale de toutes nos facultés.

III. — *La nature de l'âme.*

Dire qu'on ne connaît pas la nature de l'âme, qu'on ne peut pas la connaître, c'est répéter un simple lieu commun ; mais, à force d'exagérer on fausse la chose du monde la mieux fondée. Sans doute, on n'en expérimente pas l'essence ou la substance ; mais de même qu'on en connaît les facultés par les phénomènes où elles se produisent, et les attributs essen-

tiels par les facultés qui les représentent, on connaît l'âme par les attributs qui la révèlent.

En effet, il nous est donné de savoir très-positivement sur ce sujet, non pas tout ce que nous désirons savoir, mais du moins une série de choses essentielles.

Et d'abord nous savons à n'en pouvoir douter, que l'âme est une causalité incessante, inépuisable, qui se révèle et s'est toujours révélée comme telle avec une grande force d'énergie, amenant sans cesse d'elle-même des définitions plus brillantes, plus avancées que ne semble le permettre l'état de la science.

De toutes les définitions, celle qui indique le mieux ce caractère fondamental, cette nature essentielle, c'est celle de Platon, l'appelant une causalité qui se met elle-même en mouvement : κίνησις ἑαυτὴν κινοῦσα *(De Leg.* X). Cela est d'une exactitude admirable et indique réellement tout ce que nous savons de plus fondamental sur la nature de l'esprit humain, et peut-être de tout autre. Platon ne dit pas l'âme *causa sui*, ce qui n'est vrai que de la cause première; il l'appelle la cause de ses mouvements; il ne l'appelle pas même la cause première ou cause unique de tous ses mouvements; il dit seulement que l'âme est auteur ou cause de mouvements qui ont lieu en elle. Et, en effet, elle a la faculté de procéder d'elle-même à ces trois ordres de faits ou de phénomènes qui épuisent ce que nous savons de sa vie. Toutefois, elle n'est

pas la cause, la source, l'auteur de tout ce qui se passe en elle, de toutes ses idées, de toutes ses sensations, de toutes ses volitions.

L'esprit humain est donc une causalité relative, c'est-à-dire subordonnée et coordonnée. Il n'est ni la causalité unique, ni la causalité suprême; il n'est pas une causalité indépendante et maîtresse absolue de ses mouvements. Si l'esprit humain était à la fois cause des phénomènes qui se passent en lui, auteur des forces dont il dispose et des lois qui les règlent, il serait la causalité suprême, l'autonomie absolue. Il serait le suprême. Or, nous le sommes si peu que nous ne sommes pas même la cause d'une grande partie des phénomènes dont nous sommes le théâtre.

Quant au corps, tous les grands faits sont spontanés, et de beaucoup d'entre eux nous ne savons ni le moteur, ni la manière dont ils se passent.

La respiration, la circulation du sang, la digestion, ne tiennent ni à notre volonté, ni à aucune de nos facultés spirituelles.

Nous sommes tout-à-fait passifs à l'origine de la faim et de la soif; et non-seulement ces faits se présentent sans que nous les ayons appelés, ou se refusent à nos appels, mais ils se présentent contrairement à nos intentions et nous font sentir que nous sommes menés par plus fort que nous.

La plupart des phénomènes organiques sont involontaires, comme la cessation de tout le jeu de l'orga-

nisme, ou la mort elle-même. Nous pouvons mettre fin à beaucoup d'entre eux, mais nous ne pouvons pas en amener l'origine. Si nous sommes le pouvoir nécessaire pour mettre fin à l'organisme lui-même, nous ne sommes pas en droit d'en disposer.

Cet organisme, au contraire, dispose souvent des facultés de l'âme, et a le droit d'en disposer selon ses besoins et à son bénéfice. Mais ce droit a ses limites : dès que ces limites sont dépassées, la spiritualité succombe à l'excès de la sensualité, l'âme aux excès du corps. Le gouvernement de la personne appartient à la spiritualité, et l'âme a le devoir de disposer de l'appareil matériel qui lui est donné ; toutefois c'est encore dans des limites déterminées par des lois générales, lois si larges d'ailleurs qu'elles lui livrent carrière suffisante pour son œuvre ; que, loin de l'enchaîner, elles font une grande part à l'individualité.

La manière dont l'âme avertie, réglée et guidée, mais non pas violentée par ces lois, dispose de son organisme, constitue son mérite personnel, et prépare la solution de sa destinée spéciale.

Pour pouvoir atteindre celle-ci, c'est-à-dire le développement auquel l'homme est appelé en vertu de sa nature, il lui a fallu nécessairement, sinon le gouvernement de toute sa personne, corps et âme, du moins une belle part dans cette royauté. Cette part, c'est la liberté, le droit et la puissance de disposer du moi. Et il ne lui en fallait pas moins.

Dès que l'homme est une personnalité morale, qu'il a une destination et qu'il a conscience de sa fin, il lui fallait les moyens de l'atteindre. Sans ces conditions, il ne pouvait être responsable de ses œuvres; et pour qu'il fût responsable de sa personne et de la manière dont il la gouverne, il fallait qu'elle dépendît de son libre arbitre. Mais fallait-il pour cela qu'il fût la cause de tous les phénomènes qui se passent en lui, qu'il pût à son gré les produire et y mettre fin, les rappeler ou en prolonger la durée? Et l'homme en est-il là? Non; son pouvoir ne va pas si loin; cette libre disposition de soi-même, l'homme ne l'a qu'en une certaine mesure. Il n'est pas d'une manière absolue le premier moteur et le régulateur suprême de tous les faits qui lui sont personnels, par la raison qu'il n'est ni l'auteur des forces qu'il possède, ni celui des lois qui y président. Bien loin d'être l'auteur des unes et des autres, il n'en est pas même l'initié naturel, primitif et complet. Il a longtemps ignoré les lois qui président aux phénomènes de son organisme, et il en a encore une idée d'autant plus défectueuse qu'il a moins de part à l'origine de ces phénomènes. Cette origine est dans les forces qui les produisent et qu'il ne s'est pas données, qu'il n'a pas mises en jeu, et dont Celui qui les lui a confiées s'est réservé la direction supérieure, d'après des lois qui ne sont autre chose que sa pensée.

Le gouvernement de notre personne se fait au nom

de sa volonté et indépendamment de la nôtre. Nous ne pouvons nous servir de nos facultés que sous son bon plaisir, qu'en respectant, dans toutes les opérations auxquelles nous désirons les employer, les lois de leur jeu. Mais dans ce jeu il nous est fait une part, et c'est dans la manière dont nous gouvernons notre part qu'est la sphère de la liberté, le mérite personnel, la responsabilité, la moralité. Cette part veut que ce soit nous qui les employions, et en son nom nous avons action sur ce jeu.

Mais si cette part est incontestable, est-elle grande, est-elle petite? Nous sommes petits, nous sommes le fini en partage avec l'infini. Notre part est petite au premier aspect. Soit un exemple.

C'est une loi générale, que toute faculté physique se détend ou se lasse et a besoin de repos pour reprendre toute son élasticité. Eh bien! nous pouvons un peu forcer, un peu prolonger et un peu modifier le jeu de chacune de nos facultés; mais si nous en faisons trop, nous violons les lois qui les règlent, et les lois violées se vengent.

Il est donc certain que nous n'avons pas pleine et entière disposition de notre organisme. Et il est évident aussi qu'il est heureux pour nous de ne pas l'avoir de cette sorte. Car quand même nous aurions, ce qui nous manque, la connaissance complète des lois qui y président, nous n'en userions pas toujours selon la raison. Si nous étions les maîtres des phéno-

mènes, il en est que nous ferions se succéder sans intervalle ; il en est d'autres plus utiles et peut-être nécessaires, que nous chasserions sans cesse. Et non-seulement nous arrêterions capricieusement le jeu de la machine, mais nous en dissiperions follement les forces, et nos jours qui, à nous entendre, sont tantôt très-courts, tantôt très-longs, seraient par les uns consumés et abrégés de la manière la plus désastreuse, par les autres allongés et traînés outre mesure dans un état de stérile langueur ou de végétation insipide.

Il est donc bon que nous n'ayons pas seuls le gouvernement de l'organisme, et c'est pour cela sans doute que nous ne l'avons pas. Mais, s'il est bon que l'organisme ne soit pas dans notre dépendance absolue, est-il bon aussi que la spiritualité elle-même ne soit à notre disposition que jusqu'à un certain point ?

Car nous ne sommes pas maîtres plus absolus de la vie spirituelle que de la vie organique. Et d'abord, les principaux phénomènes de l'âme, les idées, se succèdent non-seulement assez volontiers sans que nous nous en mêlions, mais nous arrivons presque toujours, quand nous nous en mêlons, à l'opposé de ce que nous voulons.

Il est beaucoup d'idées que nous cherchons à grands frais et qui ne se laissent pas rencontrer, tandis que d'autres viennent pour ainsi dire se précipiter sur nous, nous terrasser, pour nous tenir, comme

l'homme fort, et ne nous rendre notre liberté qu'après avoir satisfait à leur mission, mission que d'ailleurs nous ignorons le plus souvent. Car ces phénomènes s'en vont comme ils viennent et la plupart s'évanouissent sans retour. Il en résulte que nous ne sommes pas plus maîtres de les retenir que nous ne l'avons été de les recevoir. Et ceux d'entre eux qui se laissent rappeler, reparaissent si décolorés et si flétris, morts à ce point, que souvent nous avons peine à les reconnaître. Jamais ils ne se reproduisent avec leur ancien éclat et leur fraîcheur première. Si, des idées nous passons aux émotions qui les accompagnent, les précèdent ou les suivent, même infidélité. Telle qui était ravissante et nous transportait hors de nous-mêmes, à son apparition première, nous laisse calmes à la seconde, et glacés à la troisième. Notre plus grande énergie de volonté n'en ramène qu'un écho affaibli. Et impuissance plus sensible encore! D'autres échos sont accompagnés d'un regret plus vif que nous ne le voudrions, ou même d'un remords dont en vain nous nous efforçons d'adoucir l'aiguillon.

Sans doute, nous avons plus de part à nos volitions qu'à nos sensations et à nos intuitions, mais cette part encore, que d'influences étrangères elle subit sans cesse, quelles puissances supérieures elle rencontre partout, et à quelles condescendances elle se prête forcément!

Tout nous le dit donc, les faits psychiques comme

les faits organiques, nous ne sommes causalité que dans une certaine mesure. L'esprit a de belles initiatives, il est la cause libre et volontaire d'une foule de faits qui se passent en lui et qui ne s'y passeraient point s'il ne les voulait pas, si, de propos délibéré et en vertu de son arbitre, il ne prenait pas tel parti ou tel autre. Il est le maître de sa personne sous beaucoup de rapports: il la transporte où il veut, l'élève comme il lui plaît et la pare comme il l'entend. Il l'enrichit par son travail et ses études, d'une façon étonnante, ou l'appauvrit par son indolence d'une manière déplorable. Mais, si forte que soit sa part dans quelques-uns de ces faits, il n'y est pas cause unique; il est obligé, là aussi, de prendre une foule de choses comme elles sont. De tout ce qui vient l'impressionner pendant la vie terrestre, dans la carrière la plus librement entreprise, la plus savamment et la plus résolument menée, il ne fait presque rien comme causalité dominante. Partout il subit plus d'influence qu'il n'en exerce. Dans des faits émanés d'une résolution qui paraît entièrement libre, même d'un coup de tête, d'un caprice, il n'est encore, quand il s'est bien examiné, qu'une causalité très-relative. Dans toute cette pérégrination terrestre, chacune de ses excursions est une image de la dernière, de la plus grande et de la plus involontaire de toutes, en ce sens qu'à chacune concourent des circonstances qui sont en dehors de sa science et de sa puissance.

En un mot, l'esprit est une causalité subordonnée.

En second lieu, il est une causalité coordonnée, mise en rapport avec d'autres, ses égales. Et c'est là un point de vue tout aussi grave. Car partout l'esprit humain se trouve en face d'une foule d'existences, qui sont des causalités égales à la sienne et dont les forces, les droits, les prétentions, les usurpations ou les œuvres obligatoires, limitent son œuvre à lui, la croisent, la gênent et l'influencent de mille manières.

Il est même subordonné encore à une multitude d'entre elles ; et s'il est coordonné à d'autres ou même préposé, il est néanmoins avec elles subordonné à la causalité absolue, dont, avec lui, toutes les autres ne font que réaliser les desseins suprêmes, forcément soumises à des lois qu'elles n'ont ni faites ni consenties. Ces lois, souvent elles ne les connaissent pas même, et les suivent néanmoins, parce que telle est la volonté et l'irrésistible direction de la causalité suprême. Elles sont appelées toutes à avoir une conscience toujours plus nette de ses lois ; et à chacun des êtres Dieu a mis dans l'âme, comme la plus haute des ambitions, d'aller confondre leur œuvre dans l'œuvre suprême. A cela chacun de nous aspire en aspirant à ce développement infini qui est notre souveraine idéalité et qui doit être celle du monde spirituel tout entier. Car tous les phénomènes doivent s'y lier au suprême comme dans le monde matériel.

Cette idéalité, qui est pour nous l'infini, ou l'illimité, atteste que, si forte que soit partout la part de

la causalité suprême et si petite que paraisse la nôtre, celle-ci est assez grande encore dans l'immense sphère de la sienne et assez vaste pour nous paraître infinie, réellement idéale et en quelque sorte divine, puisqu'elle nous associe à Dieu. Il n'est rien qui puisse nous donner une idée plus haute de notre âme que ce concours à des desseins suprêmes.

Causalité relative, subordonnée et coordonnée, l'esprit humain est, de plus, une force indivisible et immatérielle.

En effet, toutes ses facultés étant liées d'une manière indivisible et n'en formant qu'une seule et même, on en infère légitimement qu'il est une force indivisible. Or, dès qu'il l'est, il est à ce titre immatériel, et il est très-nettement distinct de son organisme. Il est certain du moins que tous les phénomènes psychologiques se distinguent des phénomènes physiologiques dont ils sont accompagnés par un caractère qui est suffisamment défini, pour les premiers, par le mot de *spiritualité*, et, pour les seconds, par celui de *matérialité*.

La plus forte preuve de la spiritualité ou de l'immatérialité de l'âme, c'est son unité et son identité. Cette identité n'est pas de conception seulement, mais de substance, puisque l'âme, qui se sent vouloir et agir, a conscience de son unité dans chacun de ses actes et sait que la quantité de son être ne varie pas.

On a donc été dans le vrai quand on a cherché l'es-

sence de l'âme dans la pensée, dans la sensibilité ou dans la volonté. On a fait fausse route à force d'être exclusif, mais on a marché dans la voie du vrai en reconnaissant que l'essence de l'âme est dans son unité, que l'âme n'est pas une collection de pensées, de sensations ou de volitions.

L'âme humaine, causalité, force indivisible, vie identique, immatérielle ou spirituelle, est naturellement du monde spirituel et est nécessairement indépendante du monde matériel.

En effet, malgré ses rapports avec le corps et malgré l'influence qu'elle subit de sa part, l'indépendance de l'âme est constatée par ce grand fait, qu'elle est encore la même, quel que soit l'état du corps, si altéré, si mutilé qu'il soit. Les mutilations qui n'affectent pas d'organes intérieurs, n'affaiblissent ni l'intelligence ni le sentiment, ni la volonté, et n'empêchent, dans ceux qui en sont atteints, ni le déploiement de la plus mâle énergie, ni celui du plus vaste génie, ni celui de la plus sublime grandeur d'âme. Ce qui prouve qu'au besoin l'esprit humain peut se contenter de moins que ce qu'il a, et qu'il y a du luxe dans son appareil.

Quand les organes affectés à certaines fonctions sont entamés, il en résulte un grand trouble ; quand le cerveau est lésé, l'âme est dans l'impossibilité de mouvoir le reste de l'organisme, et d'autres mutilations altèrent d'autres fonctions. Cela est vrai, mais si les

facultés disparaissent, il n'en faut pas conclure qu'elles s'anéantissent. Elles se voilent. Et veut-on savoir ce qu'elles deviennent, qu'on rende à ces âmes un organisme complet, et les facultés reprenant leurs serviteurs naturels, des organes qui leur obéissent, fonctionneront elles-mêmes en toute leur liberté. L'âme *elle-même*, n'ayant pas de parties qu'on puisse retrancher, n'est donc pas entamée, n'est pas mutilée. Privée des moyens extérieurs d'agir sur le dehors, elle ne peut s'y manifester ; mais elle est si peu atteinte *elle-même*, qu'elle se dédommage toujours de la privation de certains organes en tirant un parti d'autant plus brillant des autres. On peut citer la vieillesse et ses affaiblissements à titre d'objections. Mais quelques dispositions s'affaiblissent avec les organes, l'âme *elle-même*, à moins d'avoir à souffrir des malheurs et des misères de toutes sortes, compense ses pertes par une puissance de recueillement, de réflexion et de méditation, qui ne se développait pas au même degré dans d'autres circonstances. Le même besoin n'existait pas. Sans doute, l'âme est au service et dans la dépendance de l'organisme, jusqu'à un certain point. Cela est voulu. Rien ne mûrit plus l'esprit, rien ne lui ouvre mieux la vue sur sa nature spirituelle et morale que cet état d'asservissement; rien ne la dirige plus impérieusement vers un ordre de choses plus normal, où les défauts de l'organisme et les perturbations qu'il éprouve cessent d'être

des sources de trouble pour elle. Mais il est des imperfections, des infirmités et des maladies même qui, loin d'affaiblir les opérations de l'esprit, les fécondent au contraire et les facilitent. Contrairement à la règle, certaines maladies donnent à la mémoire une puissance qu'elle n'a pas à l'état normal du corps et qui cesse avec le retour à la santé.

Si ce déploiement de facultés — et les recueils consacrés à la physiologie et à la médecine psychique en citent d'étranges —, a lieu réellement, il prouverait, ce semble, qu'il est des âmes dont le développement demande un organisme plus délicat.

Il est effectivement des constitutions maladives, souffreteuses, qui paraissent donner à l'intelligence plus de souplesse, à la sensibilité plus de douceur, à la volonté plus d'énergie, à toute la vie de l'âme plus de force. Et la précoce maturité de certains enfants un peu chétifs, « qui ont trop d'esprit pour vivre, » semble s'ajouter à tous ces faits pour en confirmer l'importance.

Est-il des situations anormales pour le corps qui permettent à l'âme de déployer, sinon des facultés, du moins des qualités qu'on ne lui savait pas, et même des connaissances qu'elle n'avait pas à l'état normal ?

Déjà dans le sommeil ordinaire, qui est un état fort extraordinaire, puisqu'il constitue une sorte d'abdication ou de mort civile de la conscience, et que nous ne nous croyons pas responsables de notre vo-

lonté, que nous y commettons de gaîté de cœur des actes qui nous feraient horreur à l'état de veille; nous sommes plus libres, et plusieurs de nos facultés y ont une portée, une facilité qu'elles ne possèdent pas à l'état normal. L'âme y conçoit, y voit, y fait des choses d'une beauté et d'une perfection qu'elle ne voit, ne fait, ni ne conçoit en aucune autre situation. Elle y attribue même à son organisme des puissances qu'il n'a pas et la locomotion la plus extraordinaire. Dans un état voisin, celui du somnambulisme amené naturellement, le corps possède réellement cette faculté à un degré dont la seule vue effraie les témoins, et l'esprit lui-même est doué ou se dote, dans le somnambulisme artificiel, amené par le magnétisme animal, d'une faculté de locomotion cosmopolite, qui indique que son essence, sa nature substantielle, est élevée au-dessus des limites de l'espace et des obstacles de la matière.

Je ne parle pas des faits contestés, suspects, des « voyages à la lune et à d'autres planètes » ni des « révélations » de tel autre visionnaire, je parle des faits acquis.

Or, s'il est des états d'infirmité organique, d'irrégularité ou de dérogation qui favorisent à ce point le jeu de l'esprit humain, il en résulte évidemment que l'âme, si dépendante qu'elle soit du corps, en est substantiellement très-indépendante.

Elle est du moins en état de briller avec une entière indépendance de tout ce qui éblouit le vulgaire,

j'entends la forme, et elle est souvent d'autant plus sublime que le corps est plus disgracié.

On dira que, si tous ces faits attestent à la fois l'indivisible unité, l'inaltérable identité, l'immatérielle spiritualité et l'indépendance fondamentale de l'âme, leur ensemble ne nous en révèle pas la substance. Cela est vrai, mais il nous en démontre bien la force et la vie, et si ce n'est pas tout ce qu'il nous importe de savoir de sa nature, c'en est bien la partie la plus essentielle. Mais, puisqu'en vertu de sa nature même, l'esprit humain est susceptible d'un développement indéfini, il devra nécessairement aller toujours plus loin encore.

On a souvent cru qu'on était plus avancé, et l'on a émis sur l'essence de l'âme ou sa substance des théories qui, toutes, se sont évanouies les unes après les autres.

Des échecs, amenés par des méthodes vicieuses, ne sauraient décourager l'esprit humain, dont la maxime fondamentale doit demeurer celle-ci, que sa grandeur est réellement proportionnée à son ambition; qu'il n'a pas seulement la faculté de percevoir une quantité indéfinie d'objets, de se former une multitude illimitée d'idées, d'éprouver un nombre indéterminé de sensations et de vouloir ou d'accomplir une série incessante d'actions; mais que, dans ce déploiement de forces illimitées, est pour lui le droit de croire à une progression constante. Ayant toutes ses facultés en une mesure illimitée, l'esprit humain est évidem-

ment d'une nature autre que tout ce qu'il voit de fini dans le monde sensible; et tout en s'y sentant confiné provisoirement pour l'œuvre qu'il y fait, sa pensée ne doit jamais y borner sa carrière, ses facultés. Sa perfection doit lui paraître la preuve d'une nature ou divine ou du moins supraterrestre, touchant, par l'absence de limites sensibles, à ce qui n'en a point, au suprême, à l'absolu. Et à qui, si ce n'est à l'infini, peut tenir un esprit susceptible d'un développement indéfini ? Car nous sommes bien autorisés à dire qu'il est un être dont le développement n'a pas de limites déterminables.

En possession de ces notions légitimes, on n'est plus en droit de parler d'une ignorance absolue de sa nature ; et, d'une manière irrésistible, nous sommes forcés par la loi de la classification à laquelle notre intelligence est assujettie, de dire qu'elle est de la catégorie *esprit*, et que cet esprit est une substance.

Une des écoles modernes qui en ont fait l'étude la plus ingénieuse, l'école écossaise, n'applique pas ce mot à l'âme, afin de ne rien affirmer sur sa nature. Elle le considère principalement comme intelligence et comme manifestation de la pensée, caractère essentiel de l'esprit, et antithèse naturelle de l'étendue, qui caractérise la matière. Elle touche ainsi de près à l'école allemande, celle de toutes qui a le mieux soutenu le spiritualisme depuis Descartes et qui a le plus savamment travaillé à la conciliation des théories

exclusives, et qui n'affirme plus sur la nature des choses que ces deux distinctions : le *moi* et le *non-moi*. Mais, si l'une et l'autre de ces écoles usent d'une grande réserve, aucune des deux ne donne satisfaction complète à la raison. La pensée n'est qu'un acte, le *moi* n'est qu'un état, et quand il s'agit de la connaissance d'un être, il ne suffit évidemment pas de définir un acte ou un état : ce dont il s'agit c'est le sujet de l'acte ou de l'état. Or, le sujet du moi qui se sait ou de l'intelligence qui pense, est un être, et un être est une substance. Le *moi*, disons mieux, l'esprit humain, est donc une substance. Indépendant et libre comme toutes les existences analogues qu'il peut admettre rationnellement dans tout l'univers, à tous les degrés possibles de distance de l'esprit infini, il se sent le représentant et le délégué de cet esprit dans le domaine où il se trouve engagé par son organisme et dont il y réfléchit l'image. Or il le représente d'autant mieux qu'il en possède tous les attributs essentiels dans une nuance quelconque.

IV. — *Le matérialisme, le spiritualisme, le syncrétisme.*

Pour passer des attributs essentiels à l'essence elle-même de l'âme, pour dire que cette essence est homogène dans le monde spirituel tout entier, il faudrait connaître encore ce qui distingue l'esprit humain de

tous les autres, et le rapprocher, par conséquent, de ceux-ci. Mais nous n'en sommes pas là, et c'est à peine si l'on peut le distinguer des substances du monde matériel en termes qui nous satisfassent scientifiquement : nous n'en sommes qu'aux inductions.

Quelle est la nature de l'esprit humain d'après des inductions légitimes? Est-il nécessairement un être engagé dans un organisme matériel, de sorte qu'il soit de son essence même un composé d'esprit et de matière? Ou bien, la matière est-elle une chose secondaire à ce point qu'on peut la laisser hors de compte, comme un simple vêtement qui ne regarde pas la personne? Ou bien enfin, est-ce ce soi-disant vêtement, la matière seule, qui est la chose essentielle, la substance de l'homme?

Le premier de ces points de vue est le *syncrétisme*, le second le *spiritualisme*, le troisième le *matérialisme*.

Le syncrétisme est professé nettement par les esprits les plus élevés, par Platon, qui dit que l'âme est une essence étendue et divisible, dont la portion la plus pure, celle qui est intelligible et immortelle, résulte du mélange de deux essences éternelles, l'une principe de l'intelligence, l'autre principe de la matière (*Timée*) ; par Aristote, qui dit que l'âme est inséparable du corps, Dieu seul étant incorporel. (*De Anima*.) Cette doctrine est admise implicitement aussi par la théorie chrétienne de la résurrection des

corps, théorie qu'on enseigne parce qu'on trouve l'organisme nécessaire à l'existence réelle de l'être humain. Et ce système est la vérité, si réellement la distinction entre l'esprit et la matière est purement provisoire, si elle doit disparaître au jour où les progrès de la science auront révélé l'être humain tout entier. Car s'il n'y a pas distinction fondamentale entre les deux éléments, il ne peut pas être question de faire disparaître l'un et vivre l'autre à jamais : au contraire, ne formant qu'un seul être sous deux formes, ils auront même chance et même sort. Et, sous ce rapport, si l'on pouvait exagérer la spiritualité, je dirais volontiers qu'au grand détriment du corps, on a trop spiritualisé l'âme dans la seule crainte de ne pas assez la soustraire à la mort. Si bien qu'on est embarrassé, lorsqu'au nom du dogme religieux, on doit lui rendre ce corps qu'on a trop séparé d'elle et qu'on a peine à se figurer immatériel et immortel, même dans sa condition future la plus subtile. Or, l'immatérialité, future au moins, semble exigée pour l'immortalité, puisqu'elle est exigée à titre de preuve de cette immortalité. Il faut donc modifier, ce semble, ou du moins modérer singulièrement ce système d'antithèse entre le corps et l'âme, qu'on affectionne trop vivement ; et il faut avouer que les meilleurs de nos principes sur ce sujet sont peut-être ceux qui proclament le plus franchement la difficulté et le besoin de solutions à venir.

Aux yeux du synerétisme le spiritualisme a le tort irrémédiable de concevoir l'esprit d'une manière trop abstraite et de ne pas définir l'être humain tout entier. Et en effet, préoccupé avant tout de la spiritualité de l'âme, le spiritualisme en affirme d'abord la simplicité, déduit de celle-ci l'immatérialité, puis en induit l'incorruptible immutabilité.

En vue de l'excès contraire et du grossier matérialisme qu'il combat, il a raison dans les limites qu'il trace et pour le but qu'il se propose. D'ailleurs il fonde l'immatérialité sur deux preuves peu récusables. La première, c'est l'unité du moi subsistant dans la conscience au milieu de la diversité de nos facultés et de la variété infinie de nos manières d'être, unité substantielle, qui se sait libre puissance et être indivisible, tandis que l'organisme est un assemblage de plusieurs éléments divisibles. La seconde, c'est l'identité du moi, invariable dans toutes les périodes de l'existence et attestée par la conscience dans la succession de tous les faits. On peut ajouter à ces preuves l'impossibilité d'expliquer les actes du moi comme des fonctions d'un organisme, et la parfaite possibilité de ces actes sans le concours d'aucun organe.

Le spiritualisme est donc autorisé à nous dire au nom de la psychologie : Est esprit ce qui est substance ou force sans avoir aucun des attributs de la Matière. Mais est-il aussi autorisé, au nom de la physique, à dire : Est esprit ce dont l'existence n'occupe

aucun lieu et ne déplace aucun objet dans l'espace ?

Il s'en faut. Aussi le spiritualisme ne se satisfaisant pas lui-même, réduit à s'essayer sans cesse sous des formes nouvelles, en compte un assez grand nombre.

Le *spiritualisme rigoureux* veut un dualisme véritable en admettant une spiritualité tout-à-fait distincte de la matérialité ; mais il est dans l'impossibilité d'expliquer l'union du corps et de l'âme.

Le *spiritualisme plastique*, imaginé par Stahl, le grand physiologiste, et reproduit par Carus, dit que l'âme se bâtit le corps, agit sur la matière comme principe formateur et se donne à elle-même son organisme physique, théorie plus poétique que spéculative. Car le spiritualisme qui confond l'âme avec la vie du corps, détruit la substance propre de l'âme. Celle-ci n'est plus, dans cette théorie, qu'une forme du monde phénoménal destinée à s'évanouir avec le phénomène où elle figure ; la vie est un simple débat, procès d'éléments physiques, où toute la nature organique est animée, où la même force psychique se revèle dans l'organisme animal et dans l'organisme végétal avec cette seule différence que, dans l'organisme humain, elle arrive à la conscience d'elle-même. Ce point de vue mène nécessairement au panthéisme ou au matérialisme animé, qui professe une force vitale qu'il appelle Dieu ou Esprit universel.

Le *spiritualisme panthéiste* fait du moi et de l'organisme deux forces, ou deux formes de l'existence tout-

à-fait distinctes, bien qu'étroitement unies entre elles.

Pour le *spiritualisme idéaliste*, l'esprit seul existe, le monde matériel n'est rien, si ce n'est un monde de notre création, le monde de nos idées.

Le *spiritualisme psychique* met l'esprit ou l'âme dans le moi, avec Fichte; dans la pensée, avec Dugalt-Stewart; dans la sensibilité, avec Locke; dans la volonté, avec Maine de Biran. C'est confondre des actes de l'être humain avec son essence elle-même.

Le matérialisme nie, dans l'être humain, l'existence d'une substance spirituelle, distincte de l'organisme ou constituant une personnalité qui lui survive. Il ne nie pas l'existence de l'esprit, mais il le réduit à l'état d'une propriété de la matière, d'une force ou d'une fonction de quelque fluide pénétrant toutes les parties du corps. Il confond donc la substance qui pense, qui veut et qui sent, mais qui n'a pas d'étendue, avec celle qui ne pense ni ne veut, mais qui a étendue et qui est sentie; et il confond par la raison que tout rapport d'une substance purement matérielle avec une substance purement spirituelle serait impossible.

Mais, d'abord, l'esprit n'est pas une simple fonction du corps, il n'est pas la pensée, pas la raison, pas le désir; il est l'être qui désire, qui pense et qui raisonne. Ensuite, la difficulté d'expliquer les rapports de l'esprit avec le corps n'est pas une raison plus légitime de nier le premier que de nier le second. En-

fin, la démonstration de l'existence du principe spirituel est aussi aisée que celle du principe matériel, puisque nous avons l'une dans la conscience de nos sensations, de nos pensées et de nos actes, comme nous avons l'autre dans le témoignage de nos sens. Aussi, le matérialisme est si peu satisfait de lui-même, qu'il prend également des formes très-diverses.

Le matérialisme atomistique a recours à une sorte de mécanique humaine pour s'expliquer le jeu de nos plus belles facultés, se persuadant que la pensée est produite par les vibrations des fibres du cerveau.

Le matérialisme physique ou chimique fait jaillir l'âme de l'air, du feu, de l'éther, de l'électricité, du magnétisme, de l'organisme vital.

L'*hylozoïsme* dit que la nature entière, étant animée par l'âme du monde, suffit pour en expliquer les phénomènes sans qu'il soit utile de recourir à l'idée d'âmes individuelles.

La *phrénologie*, qui est la Cranioscopie de Gall et de Spurzheim, et qui rejette le matérialisme vulgaire, part d'un fait incontestable, celui que le cerveau est le centre des nerfs consacrés à la sensation et agents de communication entre le corps et l'âme. Mais en assignant dans l'encéphale, en vertu d'un fait purement physiologique, un organe distinct à chacune de nos facultés, à chaque ordre de nos idées, à chaque genre d'activité, on s'amuse d'une hypothèse aussi incompatible avec la physiologie qu'avec la psychologie.

En général, le matérialisme n'est pas arrivé au rang de système scientifique.

Quelques penseurs sérieux ont favorisé le matérialisme sans le vouloir. Spinoza, en niant le rapport de toute substance avec une substance de nature différente et opposée, a nié non-seulement les rapports de Dieu avec le monde, mais la distinction des créatures et de la création, celle de l'âme et du corps, celle de l'esprit et de la matière, en un mot, toute espèce de dualisme, tout étant infini et indivisible. Locke, tout en prouvant que Dieu est immatériel, pensa qu'une chose absolument immatérielle n'a pas d'existence. Condillac, en réduisant toutes les opérations de l'intelligence aux sensations, a expliqué tout le jeu de l'esprit par des sensations transformées.

Grâce à l'esprit lui-même, qui trouve dans sa pensée la preuve qu'il est, et à ses interprètes les mieux inspirés, grâce à Descartes, à Malebranche et à Leibnitz, le véritable spiritualisme est devenu le système dominant. Le matérialisme a reparu dans le monde moderne, sous plusieurs formes et avec une grande confiance, au nom du progrès sérieux de la science. En France, Broussais s'est contenté de combattre le spiritualisme et d'affirmer que la pensée est la fonction naturelle du cerveau. Il s'est même complu, comme pour rendre sa conception plus inacceptable encore, à nommer la pensée la *sécrétion du cerveau*. Voyez les réfutations de MM. Garnier, Flourens et

Lélut). En Allemagne, et dans ce moment même, le matérialisme a parmi les naturalistes des défenseurs plus systématiques, mais les philosophes, organes plus purs de la pensée élevée, montrent aisément le peu de portée des phénomènes physiologiques ou cosmologiques qu'on affecte de faire prévaloir en pneumatologie. (Voyez les écrits de MM. Vogt, Wagner et Fabri.)

Si le spiritualisme s'est établi d'une manière si invincible dans la pensée moderne, c'est qu'il ne s'est pas exagéré. Il n'a pas nié le matérialisme ; au contraire, il lui a fait sa part dans l'organisme actuel de l'être humain, et il ne l'a pas même exclu de la condition future de l'homme.

Par cette sagesse, il s'est rapproché du syncrétisme et a préparé la conciliation des trois systèmes par le progrès complet de la science. Ce progrès, en venant un jour remplacer les théories incomplètes qui classent les existences en spirituelles et en matérielles, nous révélera sans doute l'unité de cet être humain en qui notre science ignorante admet une singulière antithèse, celle de deux substances diverses. Aussi, dès à présent on est porté vers le syncrétisme, en considérant non-seulement le mode d'existence et le mode d'action de l'âme, mais encore sa vocation et tous ses rapports. Car telle est, dans la manière d'être de l'homme, la communauté de l'esprit et de son organisme, telle est leur vie actuelle et l'unité de leurs œuvres, que leur séparation absolue ne peut être

qu'une abstraction utile, nécessaire dans l'état actuel de la science. Et quant à leur mode d'action, tel est aussi le parallélisme constant de leur développement que, de l'intimité de leur union, on a dû conclure naturellement leur affinité essentielle. La destinée même de notre esprit, qu'on la prenne en l'état actuel ou qu'on en considère la vocation supérieure, ne se conçoit guère sans contact aucun avec le monde sensible et les forces cosmiques. Or, s'il faut admettre des rapports permanents entre l'esprit et le monde, ils semblent bien établir une profonde affinité entre eux. Une liaison quelconque par un point essentiel paraît exigée par la raison. Les rapports de l'esprit étant universels, ses éléments doivent l'être eux-mêmes; et si, pour nous démontrer plus aisément en l'état actuel de la science l'existence permanente de notre être, nous admettons volontiers une distinction de nature entre l'esprit et la matière; s'il est des propriétés que nous sommes forcés d'attribuer à quelque chose qui est étendu, figuré et mobile, et que nous appelons matière; s'il est aussi des faits — et toutes les opérations de l'esprit sont de ce nombre — que nous sommes obligés d'attribuer à quelque chose qui pense, sent et veut, et que nous appelons esprit, nous devons néanmoins nous avouer qu'en l'état actuel la véritable nature de l'une et de l'autre de ces deux substances, si distinctes pour nous, est inconnue.

Nos idées sont si peu arrêtées sur leur compte,

qu'un jour elles peuvent se modifier profondément. Et n'est-ce pas sagesse de nous croire dans le provisoire, puisqu'à l'égard de l'une d'elles, du corps, nous espérons une transformation complète?

Cela étant, le corps peut fort bien former un jour avec l'esprit une unité encore plus parfaite que n'est celle, si parfaite déjà, mais si mystérieuse, qui existe entre les deux dès à présent.

V. — *L'homme ou la personnalité humaine. Le corps et l'âme. Leur union.*

L'esprit n'est pas une personne, c'est l'homme qui en est une. Or, en sa constitution actuelle l'homme est un être mixte, composé d'un élément perceptible aux sens et d'un élément accessible à l'intelligence, l'un au service de l'autre, mais tous deux unis à ce point qu'en leur état présent ils ne forment qu'une seule personne, qu'une seule vie, qu'un seul être.

La personnalité humaine n'est pas pour nous le type de toutes les autres, elle n'est que le point de départ pour nos inductions sur les autres, mais elle n'est pas sans ses mystères et ses grandeurs, elle offre une combinaison de substances, d'organes et de facultés de l'ordre matériel et de l'ordre spirituel, si merveilleuse, qu'on ne peut pas plus expliquer leur union qu'on ne peut concevoir nettement leur séparation. Mais l'homme est pour nous comme la nature, comme

Dieu, l'objet d'une étude continue, progressive, inépuisable, et l'anthropologie est comme la théologie, la cosmologie, une science toujours perfectionnée, mais demeurant toujours à l'état d'ébauche, un mystère toujours dévoilé et demeurant très-voilé encore. L'homme est trop grand pour sa propre conception, et les écoles n'ont fait que trébucher quand elles ont voulu le définir. Platon n'a fait que plaisanter quand il a appelé l'homme par voie de comparaison un animal à deux pieds et sans plumes. Aristote a défini l'âme plutôt que l'homme en disant qu'elle est la première entéléchie d'un corps naturel. Si l'on peut appeler entéléchie toute réalité qui possède en soi le principe de son action et la tendance vers sa fin, c'est à peine si l'on peut appeler l'homme ou l'esprit de l'homme une entéléchie. Mieux vaut la définition du poète :

Sanctius his animal mentisque capacius altæ
Deerat adhuc et quod dominari in cætera posset ;

définition qui résume d'une manière admirable ce point de vue de la Genèse : qu'il manquait un être qui eût l'empire des autres, et que Dieu fit l'homme pour lui confier la royauté des autres créatures de la terre.

Et telle est peut-être la plus haute idée que l'anthropologie puisse donner de l'homme à première vue. Aussi cette idée se trouve dans les cosmogo-

nies polythéistes comme dans celle du monothéisme hébreu. Mais elle n'en doit pas exclure d'autres, et rien ne nous autorise à limiter notre destination au rôle de principale créature du globe terrestre.

D'autre part rien n'autorise des idées excentriques sur l'homme. Dans les âges de la mysticité poétique, on a pu le qualifier de *microcosme*; mais l'homme n'est pas un monde, pas même un petit. On a beau comparer son corps, qui forme un ensemble harmonieux, à l'univers, qui en est un aussi, ou comparer l'esprit humain, qui gouverne le corps, à Dieu, qui gouverne le monde, on ne fera jamais, de son corps un monde, de son esprit un Dieu.

Il faut ajouter, d'ailleurs, que ce ne sont pas les poëtes et les orateurs, que ce sont les philosophes et les théologiens, qui se sont le plus amusés au microcosme, cette malheureuse figure. On a, dans un autre sens, appelé l'homme « la limite de deux mondes, du monde mortel et du monde immortel, » et « la demeure de l'esprit de Dieu éternellement heureux. » Mais, d'abord, y a-t-il une limite entre les deux mondes? Ensuite, l'homme est-il la demeure de Dieu? Selon la morale évangélique, le corps du fidèle doit être comme un temple consacré à la demeure du Saint-Esprit; mais cela ne veut pas dire ni que Dieu, ni que l'Esprit de Dieu n'ait de demeure que nous : l'Esprit de Dieu demeure où Dieu demeure, c'est-à-dire partout.

Chacun sait ce que valent ces sortes de figures. Quand on dit que l'homme est le fils de la terre, on n'entend pas le moins du monde indiquer sérieusement son origine ; et lorsqu'en le comparant à tous les êtres qui l'entourent, on l'appelle la plus parfaite des créatures, le chef du règne animal, le roi de la création, il est évident, d'abord, que ce règne et cette royauté ne s'étendent pas à la création tout entière, et en second lieu qu'ils n'ont rien de sérieux.

Pour assigner à l'homme la place qu'il tient dans le monde spirituel, ce n'est pas aux animaux du globe terrestre, c'est aux êtres moraux des autres globes qu'il faudrait le comparer ; il faudrait pouvoir dire la famille, la classe, le genre, l'espèce à laquelle il appartient. Mais comme il forme à lui seul toutes les espèces des êtres moraux que nous connaissons, rien de spécial ne peut être indiqué à son sujet, et il faut nous borner à dire qu'il appartient à la grande famille de Dieu, à la classe des intelligences morales. Ni la raison, ni la religion n'ont jamais hésité à dire qu'il est à Dieu et touche aux êtres célestes. « L'homme, dit saint Augustin avec l'antique Orient, est un être qui a de commun avec l'ange, l'intelligence, comme il a de commun avec l'animal, la sensation, avec la plante la vie, avec la pierre l'existence. » (*Sermones ad popul.* LXIII, 3-4 ; *Opp.* V, 212.)

Le plus grand problème de la personnalité humaine, c'est son unité sous une apparente dualité, c'est

l'union si ce n'est l'affinité même du corps et de l'âme. Ils sont unis, ils font un et ils ne sont pas un. Leur union est à ce point intime que leur rapport n'est pas celui de deux individualités, de deux êtres, de deux existences distinctes, puisqu'ils ne forment qu'une seule personne. Et cependant les deux termes forment deux substances et appartiennent à deux mondes. L'esprit se distingue de l'organisme, qui n'est pas lui, mais est à lui et à son service; et si l'homme ne se sait pas deux, du moins il se sait double. Il sent que l'activité de son âme est tantôt singulièrement excitée par la vie de l'organisme, tantôt singulièrement entravée. Comment son esprit est-il donc uni à son corps? Par quel lien ou par quel intermédiaire y tient-il? Par quel ressort ou par quel moyen de mise en jeu en dispose-t-il? Comment, en vertu de quelle impulsion motrice, son organisme accomplit-il des mouvements dont il n'est pas la cause? Quelle action ses facultés psychiques exercent-elles à leur tour sur les organes, leur constitution, leurs modifications? Tel est le problème en son entier.

Mais il est en philosophie deux inconnus qu'il faut consentir à laisser voilés, l'origine et la fin des choses, et deux autres tout aussi mystérieux, qu'il faut y ajouter : c'est le mode des rapports et le mode de l'action. Ce qui seul se montre, c'est le fait. La manière d'être du monde spirituel au sein du monde matériel, et la manière d'agir de l'un sur l'autre, il faut les

accepter comme d'autres faits, par exemple l'union, incompréhensible aussi, du monde sensible et du monde intellectuel dans la vision. Dans le vaste système de causes et d'effets du monde physique, la science rattache tout à une cause première, à un moteur central, à l'intelligence suprême, qui préside à tout et donne à tout la force, la vie et encore la loi.

En est-il de même dans le monde spirituel?

Nous n'en sommes pas encore à la question du gouvernement général, nous ne l'aborderons donc point ici; il ne s'agit ici que de l'action du corps sur l'âme et de celle de l'âme sur le corps. Cette question, qui appartient à la fois à la cosmologie et à la pneumatologie, nous attend; nous verrons qu'elle emprunte à l'ordre général du monde, où elle est engagée, la seule solution dont elle est susceptible, et qui est la même pour les deux mondes, puisque le régulateur suprême de l'ordre physique et de l'ordre psychique est le même. Il est tout simple que ce régulateur, qui a voulu l'harmonie des deux pour la même fin, ait disposé les forces et les lois des deux de manière à ce qu'ils agissent concurremment pour les mêmes desseins, et tout simple que le mode de leur action nous soit inconnu.

On a demandé si Dieu préside bien réellement au jeu du monde spirituel, qu'il a doté du libre arbitre, comme il préside au monde matériel, qui en est privé et dont le cours est dominé par des forces et des lois invariables, tandis que forces et lois, tout semble de-

voir être libre dans le monde spirituel. On a demandé comment, si cela est, si l'un des deux ordres est libre et si l'autre ne l'est pas, il peut y avoir accord entre les deux, et comment l'esprit humain peut se flatter, malgré sa liberté, de gouverner son organisme, malgré sa marche invariablement tracée.

Mais, d'abord, et encore une fois, ces questions de mode ou de manière sont toutes stériles. Ensuite, cette supposition d'une marche invariablement tracée à la nature matérielle, exclusive de toute intervention de la part d'êtres libres, est si peu fondée que, sans cesse et partout, l'homme intervient dans le jeu de la nature. Enfin, tous les faits attestent, sinon que partout le monde spirituel mène le monde matériel, du moins que l'action de l'âme est très-grande sur le corps et même sur tout le développement du corps. Et réciproquement, tous les faits attestent une profonde action de la part du corps sur l'âme. Quand on a dit que notre corps explique notre âme et tout le jeu de ses facultés, on a exagéré un fait et on l'a faussé. Le corps n'explique que des modifications, l'âme et ses qualités essentielles ne s'expliquent que par elles-mêmes. Toutefois, telle est l'influence de notre organisme sur notre vie psychique que celle-ci s'en ressent à toutes les époques et dans toutes les circonstances. Le corps tout entier est pour l'âme un conducteur d'impressions, un agent de sensations, une cause déterminante d'idées et de volitions, un moyen de percep-

tion, de mémoire et d'imagination ; et nos affections dérivant de nos pensées, nos volontés tenant aux unes et aux autres, notre organisme est ainsi une source intarissable de vie intellectuelle et morale. On sait d'ailleurs que l'âme est ainsi modifiée, non-seulement par les fonctions normales de l'organisme physique, mais qu'elle l'est encore par les altérations qui y surviennent ; de sorte que son éducation, ses progrès, sa fortune intellectuelle et morale tout entière, dépendent essentiellement de la condition où il se trouve.

Au surplus, la dualité de l'homme n'est pas un de ces problèmes qui frappent l'esprit dès qu'il commence à ouvrir les yeux sur lui-même ; ce n'est que la réflexion qui l'y conduit, et l'idée, que nous sommes des êtres doubles est si peu primitive, que sans l'éducation souvent on ne s'en douterait pas. Mais la découverte de la dualité est voulue par la Providence, car en nous révélant, par deux séries de phénomènes et de facultés, une distinction de nature et de destinée; en nous montrant en nous-mêmes deux ordres de choses, deux substances et deux êtres, représentants de deux mondes, elle nous apprend à chercher la conciliation des deux. En effet, dès que l'homme se sent ainsi partagé entre les deux mondes, il demande où est son unité ; il sent qu'il n'est pas deux moi et n'a pas deux responsabilités, qu'il ne peut y en avoir qu'une, et que l'ordre moral doit être la conciliation

de ses deux formes et de ses deux affinités. Le sentiment de l'unité est le fait primitif, et il demeure le fait constant de la conscience, même au milieu des problèmes qu'enfante le fait de la dualité.

Il en est plusieurs. C'est bien par cette dualité que l'homme est la créature la plus parfaite du globe qu'il habite, et c'est bien par elle qu'il se trouve en rapport avec le monde matériel et avec le monde spirituel à la fois, qu'il est le délégué de l'un dans l'autre, qu'il a pour patrie l'un et l'autre, mais c'est une question que de savoir s'il en a toujours été ainsi.

L'origine de cette dualité constitue pour le moins un problème aussi difficile que la dualité elle-même. On en a cherché la solution au moyen de ces quatre hypothèses.

Celle d'abord, que les âmes ont existé avant la création du monde sous sa forme actuelle.

Celle ensuite, qu'elles ont été produites dès la création et par la volonté divine.

Celle encore, qu'elles sont enfantées en même temps que les corps par une création divine concomitante avec la création humaine.

Celle enfin, qu'elles naissent en même temps que les corps et reproduisent en leurs copies les types de la paternité comme les corps.

De ces hypothèses, qui sont d'un mérite fort inégal, aucune n'a pour elle ni un texte formel de la religion, car tout s'interprète, ni un fait positif de la physiolo-

gie, car rien ne se constate, et telle est l'obscurité de ce problème qu'on doit cesser désormais de le poser.

La dualité en enfante un autre, celui de sa durée, si bien aux hypothèses émises sur son origine, s'ajoutent les hypothèses produites sur sa fin.

On dit que, très-diverses, sinon de nature, au moins de caractères et offrant des nuances très-variées, les esprits se modifient encore selon les inénumérables nuances de l'organisme; qu'en suivant le développement de celui-ci, les unes parviennent ainsi à un tel point de perfection qu'*elles entrent dans les desseins éternels de Dieu* et ne peuvent plus périr, tandis que les autres, par des chances contraires, retenues dans un état de grossière ignorance ou d'imperfection vicieuse, deviennent étrangères aux plans de Dieu et s'évanouissent au bout de leur existence terrestre.

Mais ce ne sont là encore que des hypothèses, et celles-là sont formellement contredites par les textes les plus religieux de l'humanité.

Autre problème. D'après un dogme de la raison générale, toutes les âmes entrent dans les plans de Dieu. Celles qui suivent la ligne d'ascension tracée dans les lois morales, s'élèveront-elles de progrès en progrès à un tel point que l'élément spirituel un jour, par suite des évolutions accomplies, sera entièrement affranchi de tout organe, si subtil qu'on le conçoive? Ou bien, l'union des deux éléments est-elle voulue à perpétuité?

L'homme n'étant pas tout entier des deux mondes, son être matériel étant seul du monde matériel, son être spirituel, seul du monde spirituel, il pourrait cesser un jour d'appartenir au premier pour être exclusivement au second. C'est ce que semblent dire deux grands faits. Le corps, en sa forme actuelle, a son origine et sa fin dans le monde physique. L'âme a le sentiment intime qu'elle n'a dans ce monde ni son origine ni sa fin ; elle éprouve pour cette croyance un attachement que rien ne peut lui ravir ; elle croit être certaine qu'elle appartient à un tout autre monde, et que c'est à cause de cela qu'elle est impérissable; elle tient même si peu à son corps qu'elle aspire à la séparation comme à une délivrance.

Dans cet ordre de sentiments et d'idées, la dualité serait purement transitoire; instrument donné à l'âme pour s'en servir un certain temps dans un certain but, le corps serait abandonné par elle aussitôt que ce temps serait écoulé, et deviendrait ce qu'il pourrait, un peu de poussière perdue dans l'immensité de la poussière.

Mais l'anéantissement apparent de l'organisme, qui a peut-être enfanté cette hypothèse, peut n'être qu'une induction adoptée un peu promptement de notre part, dans l'intérêt de l'immortalité de l'âme. En effet, ce qui fait que d'ordinaire nous faisons bon marché de l'organisme, c'est qu'on admet comme un fait incontesté qu'il n'est là que pour le service de l'âme.

Mais si son obligation de la servir est incontestable, l'âme est à son tour au service du corps, et si l'on prétend communément que l'ame gouverne et que l'autre obéit, cela n'est vrai que très-idéalement. En réalité, cela est si peu vrai, que la réciprocité est le fait dominant. Et la raison veut que l'âme serve le corps dans certaines limites, puisqu'il ne saurait prospérer sans son assistance. Il faut même remarquer, non certes, une sorte de supériorité, mais une sorte d'initiative de la part de l'organisme, puisque ce n'est pas l'âme qui, en fin de compte, se sépare de son serviteur, le corps, quand elle veut, et que c'est au contraire le corps qui la laisse là, elle, ou du moins qui a l'air de la quitter quand il lui plaît. Il est vrai qu'il n'en a que l'air, et qu'il faut que son temps soit fait pour qu'il puisse quitter ses fonctions et son poste. Et ce n'est pas sa volonté, c'en est une autre qui a marqué ce temps. Il n'est donc pas plus le maître de la destinée terrestre de l'esprit que celui-ci n'est le maître de la sienne. Mais de ce qu'il quitte l'âme au temps qui lui est marqué, on peut fort bien inférer avec la religion, qu'il reprend son union avec elle au temps qui lui est marqué encore. La perpétuité est donc une solution très-admissible du problème de la durée.

Rien n'aiderait plus à le résoudre que de connaître le mode de cette union, le moyen qui l'établit, l'élément ou la substance plus ou moins intermédiaire entre les deux termes qui le constituent, si c'est un lien

matériel. Mais, sur ce problème encore, on n'a que de prétendues théories dont aucune ne mérite mieux que le nom d'hypothèse. C'est, d'abord, celle d'un fluide ou d'un éther assez matériel pour tenir aux forces du corps et assez spirituel pour tenir aux facultés de l'esprit. C'est, ensuite, celle de quelque substance intermédiaire, d'un médiateur plastique de nature double, tenant à la fois de l'âme et du corps. C'est, encore, celle d'esprits animaux et d'une flamme vitale jouant le même rôle. Puis, celle des causes occasionnelles ou, en d'autres termes, celle de l'intervention divine, qui vient exciter dans l'âme des phénomènes parallèles aux états de l'organisme. C'est, enfin, celle de l'harmonie préétablie, qui dispense de cette intervention sans cesse répétée et jugée peu digne de la divinité. Or, dans toutes ces conceptions, prônées par les plus grandes écoles il n'y a rien de scientifique, rien qui satisfasse la raison; et mieux vaut peut-être considérer la matière organisée comme une force ou une vie, sur laquelle, par une affinité qui échappe à l'analyse, mais qu'on peut appeler influence naturelle, l'âme, qui est une autre force, une autre vie, agit très-simplement, très-indirectement.

Reste un dernier problème, à savoir, comment et en vertu de quelle cause motrice l'organisme accomplit les fonctions dont l'âme ne se reconnaît pas l'arbitre et qui ne sont pas délibérées par elle.

Cette question a une solution très-simple. La cause motrice des mouvements organiques de l'être humain est dans l'enchaînement général de toutes les causes, et les fonctions dont il s'agit ayant pour objet la conservation et le développement de notre existence terrestre jusqu'à l'accomplissement de sa carrière, rentrent, comme tous les faits de croissance et de décroissance et comme tous les mouvements du monde physique, dans cet ordre de choses universel, dans ce concert présidé par la loi suprême. Le mode en est mystère.

VI. — *De la nature et des attributs des autres intelligences.*

Tout être moral est une personnalité, mais n'est pas *nécessairement* composé de deux éléments.

Est-il à penser que tout être moral qui demeure en l'univers tient à la fois aux deux grandes formes que nous y distinguons, au monde matériel et au monde spirituel ?

La notion la plus exacte peut-être sous laquelle on doive concevoir ces existences, c'est celle de forces organisées, de personnalités toutes appartenant aux deux modes et ayant comme nous volonté, liberté et puissance d'action propre. Mais il est bien entendu que ces intelligences doivent être pourvues d'une grande variété de facultés ou de pouvoirs, les uns

plus étendus, les autres plus restreints que les nôtres, tous nécessairement contenus dans la sphère de leur destinée fixée d'éternité et allant à leurs fins, comme nous, sous le règne des lois suprêmes dont l'empire s'étend sur l'univers entier.

Or, la communauté des lois physiques, la communauté des lois morales et la communauté des fins dernières, semblent bien autoriser l'hypothèse de certaines analogies dans le mode d'existence et d'action. En l'absence de tout moyen d'observation comparative, la raison, réduite aux seules inductions qu'offre la nature humaine, doit s'abstenir de théories sur la nature ou sur l'essence spéciale de ces êtres et sur leurs attributs particuliers. Mais ce que nous sommes autorisés à poser avec une certaine confiance, vu la grande loi de l'unité dans la variété, c'est un mode d'existence analogue à celle de l'être humain, qui est uni à l'univers sensible par l'espace où est sa demeure, c'est un organisme aussi, c'est une nature morale, c'est un esprit fait à l'image de l'esprit infini, ayant dans ce dernier son type et l'objet de ses affections suprêmes. Mais la loi de la variété veut que nous admettions des êtres plus indépendants que nous du monde matériel, tels par exemple, que nous nous concevons nous-mêmes dans l'avenir, non plus localisés dans l'existence terrestre, mais transportés dans des sphères supérieures où l'existence soit plus spirituelle, sans être moins réelle, et où s'évanouisse

dépens d'un ordre de choses au sein duquel ils étaient placés à titre de serviteurs fidèles.

Certes, ni l'une ni l'autre de ces hypothèses ne sauraient se soutenir, puisque tout ce qui est dans l'univers réfléchit, dans une nuance et à un degré quelconque, les attributs de son auteur. Les œuvres les plus infimes *sont l'œuvre de sa main*, comme les plus sublimes.

Car c'est un second principe, que tous les êtres moraux sont, comme l'homme, faits à l'image de Dieu, ce qui, certainement, ne s'applique ni à la face ni à la forme humaine.

C'est principe encore que toutes les existences spirituelles sont faites pour concourir aux desseins de Dieu, et y concourent chacune dans la mesure de sa liberté, c'est-à-dire à des degrés très-différents. Que s'il en est dont le concours se révèle avec éclat, il peut y en avoir d'autres dont la coopération soit à peine sensible, et d'autres encore qui soient à ce point égarés ou aveuglés, qu'ils ne fassent en apparence rien de ce qu'ils semblent appelés à faire.

En général, la spéculation doit imiter à cet égard la révélation, qui est d'une réserve très-significative, même sur la classe des messagers généraux ou des anges mis en rapport avec la totalité des êtres moraux. En effet, après avoir énoncé le fait de leur existence et de leur subordination aux desseins de l'Être suprême, elle n'articule plus rien de spécial sur des attributs que nous ne saurions bien comprendre et

qu'il ne nous importe pas de connaître. Tout ce qu'elle nous dit, c'est que ces esprits, intermédiaires entre le monde intellectuel et le monde physique, ont des qualités inférieures à Dieu, mais supérieures à l'homme, et qu'ils ont de commun avec Dieu et l'homme la moralité ou la liberté.

Imitant cette réserve, la raison doit se borner à statuer cette loi, que tous les êtres moraux ont les caractères essentiels de la moralité, à quelque degré que ce soit, c'est-à-dire que leur liberté est en rapport et en harmonie avec la liberté absolue. Car ce que nous proclamons à notre égard avec la certitude d'un fait de conscience, nous devons le proclamer aussi comme une nécessité absolue à l'égard de tous les autres êtres moraux.

Le mode d'action de tout ce qui agit et de tout ce qui se trouve dans les deux ordres de choses ou les deux mondes qu'on distingue, n'est normal qu'autant qu'il est en accord et en harmonie avec les principes et la loi des deux.

CHAPITRE IV.

Les rapports du monde spirituel.

I. — *Les rapports de l'esprit humain avec l'ensemble du monde spirituel.*

La cosmologie montre le globe terrestre en rapport et en harmonie avec tous les autres. La pneumatologie peut-elle dire que l'espèce humaine est de même en rapport avec l'ensemble des existences spirituelles ?

Sans être à même de le prouver, elle ne peut cependant pas ne pas l'admettre.

Et d'abord, le monde spirituel est dans notre pensée, il en forme une des plus grandes conceptions. Or le développement de l'esprit humain, qui est indéfini pour nous, est évidemment déterminé par l'ensemble où il est engagé. Ce développement est réglé pour l'individualité et il l'est selon le rôle qu'elle joue dans l'ensemble, puisqu'elle fait partie intégrante de l'ensemble. Car le contraire serait une thèse absurde. Notre individualité y joue donc son rôle. Or, elle n'en saurait jouer aucun, si elle n'était pas en rap-

port direct avec plusieurs parties, et par elles, en rapport indirect avec la totalité. Cela est si vrai qu'on ne prendrait de sa destinée qu'une idée grossière, si on ne la considérait pas sous ce point de vue.

Mais comment se peut-il que l'esprit humain tienne à tout et concoure au plan général de tout? Cela se conçoit-il dans la mesure si limitée de ses facultés?

Nous ignorons absolument le plan général de tout; ce plan n'est pour nous qu'un sujet d'hypothèses et de conjectures d'inductions plus ou moins autorisées.

Cela est vrai. Mais il en est de même à l'égard du monde physique, et cela ne nous empêche nullement d'y admettre un rapport intime entre toutes les parties. La raison autorise la même certitude quant au monde spirituel. L'esprit humain, il est vrai, s'y reconnaît limité sur un seul point par son organisme. Mais de même que, par cet appareil, il est mis en rapport avec le monde physique tout entier, et aidé ou dirigé par les existences qui l'entourent, de même dans le monde spirituel auquel l'unissent ses facultés, il est aidé, influencé ou dirigé par des êtres semblables à lui, et qu'il aide et influence à son tour. De cette manière, il concourt à un harmonieux ensemble conformément à des lois suprêmes.

Il est engagé dans des rapports plus intimes encore, qui nous expliquent mieux son être et constituent plus clairement sa destinée.

En effet, l'esprit se conçoit sous un point de vue

plus complet comme chaînon du vaste système des existences. S'il n'est pas une simple individualité, si sa place est encore marquée ailleurs et partout par des rapports qui embrassent tout, il est plus qu'une personnalité responsable d'elle-même et à qui appartient uniquement le gouvernement de sa personne.

Or, de même que les existences du monde matériel sont liées entre elles de manière à former un seul tout, les êtres du monde spirituel sont également liés de manière à n'en former qu'un tout; sans cela ils constitueraient, non pas *un monde*, mais *plusieurs*.

Dans le langage ordinaire, on peut parler de la pluralité des mondes spirituels comme de la pluralité des mondes physiques ; mais il est bien entendu, qu'en réalité tous ensemble n'en forment qu'un. L'unité est exigée par la loi suprême, et, si de cette unité ne résultent pas des rapports directs de chacun avec tous, ce qui en résulte évidemment, c'est un enchaînement général qui, de chaînon en chaînon, unit tout. De même que, dans l'espèce humaine, les rapports de chacun avec tous ne sont pas directs, mais existent, puisque sans cela il ne pourrait pas être question d'une espèce, de même des rapports indirects lient la race spirituelle tout entière. Il est un lien commun entre tous. Dans le monde physique, tout se tient par l'unité de la substance cosmique, malgré l'infinie diversité des existences et des formes. Dans le monde moral, tout se tient par l'unité de la sub-

stance spirituelle. Tout ce qui est esprit est de même substance. L'unité de substance de tous donne forcément l'affinité de tous.

Tout ce qui est intelligence et moralité, sous quelque forme que cela existe, depuis l'être moral pris au dernier degré de l'échelle jusqu'à l'Être suprême, est homogène. L'habitant raisonnable le plus infime du plus infime des globes et l'être le plus doué du globe le plus splendidement empreint de la magnificence du Créateur, sont de la même famille; et tous les êtres spirituels sont de la nature même de leur Créateur. Puisqu'il est le principe et le type du monde dont il font partie et que chacun se trouve, à un degré quelconque, en rapport avec lui, chacun est son enfant.

Quand on dit que tout être spirituel forme une seule et même chose avec le principe qui l'a fait, qui le gouverne et qui se réfléchit dans le monde spirituel comme dans son œuvre la plus majestueuse, on dit vrai dans le sens moral. Cela est aussi très-conforme au langage évangélique le plus pur. Et effectivement, dans le monde spirituel tout est spirituel; aux idées correspondent des idées; à celles de l'Être infini, des idées, sinon infinies, du moins tenant de la nature de l'infini; à ses affections, des affections, sinon parfaites, du moins aspirant et allant à la perfection. Mais, dans le sens métaphysique, dire, que tout ce qui est de Dieu est un avec lui, c'est toucher à cette éternelle

exagération qu'on appelle le panthéisme, au τὸ ἓν καὶ πᾶν, qui est aussi faux quand on y va par le monde spirituel que quand on y va par le monde matériel.

A ces faits généraux, qui nous sont fournis par des principes incontestables, il faut ajouter la grande considération fournie par l'histoire de l'espèce humaine : c'est que la science des rapports va se perfectionnant, et que ses mystères se dévoilent en raison du progrès général de l'humanité ; que si c'est d'abord la poésie qui ouvre les voies par des créations ou des fictions dont la philosophie ne vient pas toujours confirmer la hardiesse, d'autres fois la métaphysique et les révélations en dépassent les témérités par la grandeur de leurs conceptions. Ce n'est pas la poésie seulement, c'est la raison de l'espèce humaine, qui a toujours admis son affinité et ses relations avec le monde spirituel, et qui a toujours attribué le plus ou moins d'intimité avec lui à un développement plus ou moins avancé. Cela est si vrai, qu'il n'est dans l'histoire ni une époque où l'on puisse dire que cette croyance soit née, ni une autre où elle se soit éteinte dans notre sein. Et il en est où elle s'est largement développée, non-seulement dans les temps de naïveté primitive qui ont l'Échelle de Jacob, mais encore dans ceux de la spéculation savante qui ont celle de Denys l'Aréopagite. L'histoire des Hébreux, les siècles de l'exil et la période du judaïsme alexandrin, n'en fournissent pas plus de preuves que les siècles du

moyen-âge et les jours du plus grand progrès philosophique. Car, à côté du scepticisme le plus tranchant, se place toujours le mysticisme le plus confiant. Jacques Boehme et Swedenborg furent les contemporains de Montaigne et de Hume, comme Plotin et Origène furent ceux de Sexte l'Empirique et de ses disciples.

La métaphysique la plus scrupuleuse ne saurait repousser certaines inductions. « L'échelle de la création, dit un penseur très-tempéré, ne se termine point au plus élevé des mondes planétaires. Là commence un autre univers, dont l'étendue est peut-être à celle de l'univers des mondes fixes, ce qu'est l'espace du système solaire à la capacité d'une noix. Là, comme des astres resplendissants, brillent les hiérarchies célestes. Là, rayonnent de toutes parts les anges, les archanges, les séraphins, les chérubins, les trônes, les vertus, les principautés, les dominations, les puissances. Au centre de ces augustes sphères éclate le soleil de justice, l'Orient d'en haut, dont tous les *autres* empruntent leurs lumières et leur splendeur.» (Bonnet, *Contemplation de la Nature.*)

S'il y a une remarque à faire sur cette profession de foi, c'est peut-être celle que les idées chrétiennes sur une fraction du monde spirituel, abri des anges ou des messagers généraux, dominent trop les vues du penseur dans une théorie qui, pour être plus vraie, doit être prise d'une façon plus générale, puisqu'il

s'agit des êtres spirituels de toutes les classes.

Et la même objection s'élève au sujet de la profession de foi en forme d'interrogation du plus grand des philosophes allemands.

« Ne peut-il exister, dit Leibnitz (*Opp.* I, p. 135) dans un des passages les plus remarquables de la *Théodicée*, un espace immense au-delà de la région des étoiles? Et cet empyrée ne peut-il être rempli de bonheur et de gloire? On pourrait le comparer à un océan où viennent se jeter les rivières de toutes les créatures destinées au bonheur, qui reprennent, à leur arrivée dans cette région étoilée, la perfection de leurs natures respectives. »

Ce qui ébranle le plus ce qu'édifient les penseurs ou les hommes de science, ce ne sont pas les sceptiques et les matérialistes, ce sont les fantaisistes mystiques, qui établissent si volontiers leurs rêves sur le terrain ravagé par le matérialisme et le scepticisme; ce sont les visionnaires, qui compromettent toujours les conquêtes à venir et enfantent les doctrines négatives. Un fils du dix-huitième siècle, voyant d'un œil bien supérieur à tout ce qui s'était produit jusque-là, Swedenborg, fit néanmoins reculer plutôt qu'avancer la pneumatologie sérieuse, en proclamant ces six thèses comme autant d'axiomes :

1° Tous les hommes sont dans un rapport intime avec les esprits. L'intérieur de chacun de nous n'est pas ouvert; mais ceux dont il est ouvert

vivent dans la société des intelligences supérieures.

2° La langue des esprits est une communication immédiate d'idées, sans aucun des véhicules du langage ordinaire.

3° Les esprits *lisent* habituellement et très-facilement dans nos idées. (Ils lisaient les idées de Swedenborg sur le monde sensible au point de s'imaginer qu'ils voyaient ce monde eux-mêmes, tandis qu'ils ne peuvent pas voir directement le sensible !)

4° De même que les hommes s'attribuent des sensations et des idées produites en eux par l'influence des esprits, de même ceux-ci s'attribuent des idées et des influences qui leur arrivent de la part de nos âmes.

5° Les intelligences sont en rapport les unes avec les autres, suivant leur nature, de telle sorte qu'il en est qui vivent en une plus grande intimité avec des intelligences supérieures qu'avec celles de leurs amis ou parents de ce monde, et *vice-versâ*. (Swedenborg lit dans l'âme des défunts, ou même dans celle des esprits qui résident dans Saturne, aussi facilement que dans les livres.)

6° Les corps n'existent que par les intelligences qui sont leur principe et leur cause, et les membres ne sont, pour ainsi dire, que les symboles de l'esprit. Le monde phénoménal tout entier n'est qu'un symbolisme.

Quand on considère que, dans la théorie de Swe-

denborg, les trépassés, vus de lui, étaient entourés encore de mille choses qu'ils avaient aimées et qu'ils aimaient toujours, qu'ils se représentaient, et qu'il voyait, lui, très-nettement en réalité, par exemple les jardins qu'ils avaient créés de leur vivant, on comprend que rien n'était plus propre à compromettre les vérités et les inductions autorisées qu'une théorie formulée avec une telle assurance. Aussi, tout cela n'a fourni que des éléments de doute à la spéculation rationnelle, et le doute est si bien devenu une négation, il est si bien entré dans la pensée générale, qu'aujourd'hui encore on peut à peine amener la critique sérieuse à discuter les inductions les plus légitimes.

Rien n'est plus propre non plus à faire reculer la science que la manière dont deux opinions extrêmes ont traité un ordre de phénomènes pneumatologiques que le nouveau monde est venu naguère nous révéler.

Cette mine de découvertes, annoncée dans un pays de froid examen, parut d'abord exciter la curiosité de tous et amena bientôt, de la part de tout penseur qui se respectait, une abstention légitime sous quelques rapports; les croyants en témoignaient de l'horreur, les sceptiques du mépris. Et le fait est qu'au lieu de nous offrir de l'inconnu, on ne nous parla que d'esprits qui furent autrefois des nôtres, on ne nous fit parler que par eux ; pas un mot d'espèces différentes de l'humanité, d'espèces collatérales, su-

périeures ou inférieures à la nôtre. Et partout où se faisaient les mêmes tentatives, on n'obtenait qu'une seule et même chose ; partout les prétendues révélations présentaient d'insignifiantes répétitions, qu'elles vinssent de l'archange Raphaël ou du philosophe Socrate, qui jouent le principal rôle dans celles des révélations qui portent encore le meilleur cachet (publiées par MM. Friedrich et Schweikhart, à Munich).

Quelles que soient d'ailleurs les aberrations des uns ou des autres, peuples, poëtes, mystiques, visionnaires ou philosophes, rien ne peut, sur la question des rapports de l'homme avec le monde spirituel, ébranler les principes admis par la raison et donnés par la révélation.

Il est, d'abord, des rapports qui nous sont donnés par les faits de chaque jour, rapports avec des êtres inférieurs, il est vrai, mais doués d'un certain degré d'intelligence, car des faits évidents établissent l'intelligence des bêtes jusqu'à un certain point. Ils n'établissent pas une affinité véritable entre leur entendement et le nôtre, encore moins entre leur âme et la nôtre, puisque la différence est encore plus fondamentale entre la sensibilité et la volonté des deux espèces, la volonté libre et la sensibilité consciente étant étrangères à l'espèce animale. « Un être doué de la faculté de donner son attention et de celle de comparer, mais incapable de raisonnement, ne

pourrait jamais, dit La Romiguière (*Lèçons* I, 194), de ses connaissances tirer de nouvelles connaissances. Telle est, ce me semble, la condition des animaux. Ils donnent leur attention, ils font quelques comparaisons ; le raisonnement excède les limites de leur nature, quoique je ne veuille pas nier que, dans bien des circonstances, ils se conduisent comme s'ils avaient raisonné. » On insiste souvent sur ce que le raisonnement leur est échu.

Mais, en dépit de cette apparence de raisonnement, tout ce qui se passe dans l'espèce animale est un *statu quo* absolu, ou dépasse si peu les limites arrêtées et connues qu'il y a absence réelle de tout progrès. D'ailleurs, les animaux n'étant pas des êtres libres et n'ayant aucun de nos devoirs à remplir ni aucun de nos titres à l'immortalité, n'étant ni de notre nature ni de notre espèce, ne sauraient être pour nous des existences auxquelles nous pussions, par un motif quelconque, assigner le rang d'êtres moraux même d'un ordre inférieur. S'ils tiennent au monde intellectuel par des lueurs d'intelligence, cela ne peut nous obliger à les prendre pour autre chose que des instruments. Aussi, quoiqu'ils soient sur la terre infiniment plus nombreux que nous et partagent cette demeure avec nous au nom d'un droit qu'ils ne tiennent pas de nous, nous disposons d'eux comme nous l'entendons, sans autre obligation de notre part que de ne pas les traiter avec une barbarie qui serait un vice d'inhu-

manité. Si nous les nourrissons, ce n'est pas que nous nous y croyions tenus, c'est uniquement dans notre intérêt; et ceux-là mêmes d'entre eux que nous affectionnons, nous les sacrifions sans hésiter à nos convenances les plus vulgaires. Forcée par la politique de recourir à l'apologue, la morale a poétisé les animaux, et en a fait nos précepteurs. C'est une pure convention. Le fait est qu'il n'y a rien à apprendre pour nous de leur côté, et que c'est nous qui leur prêtons les moralités que nous tirons de leurs mœurs. L'on peut citer quelques faits instinctivement pratiqués par eux comme nous ayant servi de leçons. Mais douteux et en petit nombre, ces faits ne font de nos rapports avec eux ni des sources d'instruction, ni des sources de morale, et de quelque façon que nous servent ces compagnons terrestres, qu'ils nous obéissent ou nous résistent, jamais, dans leur plus haut développement, nous ne les traitons comme des êtres qui nous touchent à titre de frères.

Aux époques de la zoolâtrie, on a pu voir dans certains animaux les symboles de quelques divinités, et à ce titre, on a pu leur attribuer, sur l'homme, je ne sais quelle supériorité que la finesse ou la puissance des organes de plusieurs races motivent peut-être encore aux yeux des sauvages. Mais l'humanité n'est imitatrice des bêtes que dans la fable zoolâtre et dans la mythologie symbolique de l'antiquité.

Il ne résulte donc, pour nous, de nos rapports avec

l'espèce animale, aucune instruction, aucun avantage moral, et pas plus de lumières ou de progrès que de nos rapports avec le monde végétal et minéral. Tout être animé qui n'appartient pas au monde spirituel sous le point de vue éthique, n'en fait pas partie.

Nous ne connaissons par conséquent aucune classe d'êtres au-dessous de nous avec lesquels nous ayons des rapports moraux.

Les rapports moraux de l'esprit humain ont lieu avec ses égaux ou ses semblables, des individus oudes réunions d'individus, famille, société, nation, humanité, et ce sont des rapports de coordination ou de subordination, exerçant sur la vie spirituelle l'action la plus profonde et la plus voulue dans le plan de la Providence. L'homme tel que la science pure le conçoit, l'homme dans une condition indépendante, n'est pas un idéal, c'est un pur être de raison. Et ainsi conçu ce serait en réalité un être de déraison, car n'étant pas réellement pour lui-même dans l'univers, il n'y serait qu'un monstre, s'il y était sans rapports. Aussi, il n'y est isolé nulle part. Il n'y a pas d'homme qui ne soit dans des rapports quelconques avec d'autres. Le sauvage qui vivrait seul, ne serait pas encore un homme arrivé à l'état normal, à l'état d'être intelligent, conscient de ses intérêts moraux et de sa destinée complète ; l'anachorète qui, pour être seul, aurait rompu tous ses liens, ne serait plus un homme. La condition naturelle de l'homme, c'est une condi-

tion de rapports, et la condition sociale, indispensable à notre vie spirituelle, exerce sur le jeu de nos facultés une action à ce point salutaire qu'entre celui qui vivrait en dehors d'elle et les autres, il y aurait un abîme. Sans doute, la société ne fait pas de nous ce que nous sommes, et chacun de nous conserve si bien son individualité, qu'élevés dans la même famille, à la même école, par la même nation, nous différons toutefois encore par nos goûts, nos habitudes, nos croyances, notre religion, notre nationalité, par toutes nos principales idées et par nos sentiments. Nos mœurs nous sont données par les rapports où nous sommes nés et élevés. Cela est si vrai, que l'Homme est une abstraction. On n'est pas Homme, on n'est pas Européen, on n'est pas Français, on n'est pas même de sa ville ou de son village; c'est à peine si l'[illegible]t de sa famille : on est soi. Né et élevé dans le [illegible] autre nation, d'une autre ville, d'une autr[illegible]
car nos rapports moin[illegible]
jeu de nos facult[illegible]
encore notre intel[illegible]

Quant aux rap[illegible]
sauf l'Esprit sup[illegible]
que de vives aspir[illegible]
ligences supérieure[illegible]
cer une influence s[illegible]
que l'étendre et l'él[illegible]
ment disposé à s'élever [illegible]

de l'idéalité suprême qu'il trouve en son sein, aspire sans cesse à des relations célestes. Il les désire toujours. Il y compte à la moindre lueur de quelque phénomène qui semble les promettre et il proclame ses espérances dans tous les siècles. S'il n'a pu réussir encore à établir des rapports certains, néanmoins sa croyance, qu'il est appelé dans des rangs supérieurs, demeure la même. Aussi est-il des pneumatologues qui proposent sérieusement des théories de communication fondées tantôt sur tel agent, tantôt sur tel autre. On nomme, par exemple, la force électro-magnétique, qui existe sans nul doute dans la nature physique, mais ne paraît guère appelée à relier ensemble les diverses fractions du mondo spirituel (V. Ed. Widemann, *Religion und natur*.), ou l'éther, dont l'esprit, pendant sa vie terrestre, se forme d'après cette hypothèse un corps de lumière avec lequel il demeure uni éternellement. (V. Stilling, *Théorie der Geisterkunde*, § 87.) On peut dire sans nul doute qu'entre ce corps si grossier, qui souvent semble voiler l'esprit au lieu de l'aider et le paralyser plutôt que de le servir, il est un intermédiaire plus subtil, plus propre à l'élever dans d'autres régions, et que, plus développé, il rendra un jour l'organisme beaucoup plus utile à l'âme pour ces excursions. Mais pour la science positive, nos rapports avec les habitants des autres globes n'existent pas encore. A ceux-là mêmes qui les croient réels, ils ne donnent

aucun fait observable pour les autres. Nul autre que Swedenborg n'a pu d'après ses instructions communiquer avec les esprits, et l'on peut demander si, de tous les phénomènes allégués, il en est un de constaté. Sauf les visions, les extases et les clairvoyances transitoires, très-admises dans les sanctuaires, mais très-contestées dans les écoles, y en a-t-il un seul qui apporte une modification notable au jeu ordinaire de nos facultés psychiques ? Or, si cela n'est pas, ne faut-il pas en conclure que nos rapports avec les intelligences supérieures ne sont pas nécessaires, et que ces intelligences n'exercent de leur chef aucune influence, ni sur nos facultés, ni sur nos destinées ?

Nous verrons en son lieu ce que l'angélologie et la démonologie chrétiennes nous enseignent sur les anges messagers de Dieu et sur les démons qui jouent un rôle dans notre existence terrestre. Mais, d'abord, ils ne doivent pas être confondus avec les habitants des sphères ; puis, nous sommes à leur égard dans une indépendance plus grande que notre globe ne l'est à l'égard des autres, car elle est absolue. L'appréciation de Kant de nos rapports avec le monde des esprits, exprimée dans plusieurs écrits, est donc pure et saine dans ses conclusions. (*Lettre à mademoiselle de Knobloch* X, p.457-1758.—*Rêves d'un visionnaire, éclaircis par les rêves d'un métaphysicien*. 1766.—*Sur les aberrations de l'enthousiasme mystique*. Œuvr. t.X,p.99-1790.) Mais il y a dans ces pages plus de moquerie qu'il ne

convient de la part d'un philosophe qui ne peut s'empêcher de faire lui-même de singulières concessions au sujet des facultés extraordinaires de l'âme et de sa clairvoyance dans le sommeil ordinaire et dans le sommeil magnétique ainsi que des notions que nous avons pendant ce sommeil. Quant aux notions du sommeil ordinaire, je m'imagine, dit-il, qu'elles sont plus claires et plus étendues que nos idées les plus claires à l'état de veille, vu que, pendant l'absence complète des sensations extérieures, ce travail est à attendre d'un esprit aussi actif que l'est l'âme. (V. *Œuv.* III, pag. 71.) Quant à la clairvoyance, il dit : Si l'on compare et si l'on pèse les avantages et les désavantages qui peuvent résulter pour un homme qui est créé non-seulement pour le monde visible, mais qui est organisé jusqu'à un certain point pour le monde invisible (à la condition toutefois que pareil être ait existé), un don de cette nature ressemble tout-à-fait à celui dont Junon gratifia Tirésias, en le privant d'abord de la vue pour pouvoir lui accorder ensuite le don de prophétie. Car nous pouvons affirmer que la connaissance contemplative d'un autre monde ne peut être obtenue ici-bas par l'homme qu'avec la perte de quelque peu de cette intelligence dont il a besoin pour l'existence actuelle.

Là est la vérité. On peut affirmer sans crainte qu'on n'acquiert la vue de nos rapports avec les intelligences supérieures qu'à la suite d'une telle fami-

liarité avec les choses intellectuelles, et par une telle élévation au-dessus des choses matérielles que la vie dans l'une de ses régions nuit à la vie dans l'autre. Mais, à côté de cela, il est, avec le monde spirituel, un rapport qui nous est à ce point naturel et familier qu'il nous enrichit sous tous les points de vue, sans nous priver d'aucun de nos dons ordinaires, j'entends les rapports avec l'Intelligence suprême, rapports admis de tous ceux qui aiment Dieu lui-même, rapports forcés, inévitables, et qui exercent sur le jeu de nos facultés une action d'autant plus profonde qu'ils les subordonnent absolument à une volonté qui n'est pas la nôtre, et qui ne la devient que par un acte de soumission. Car tous nos rapports avec l'Intelligence suprême ont ce caractère, que si ailleurs nous pouvons lutter ou devons même résister ; si nos idées, nos sentiments et notre volonté, peuvent aller avec quelque gloire contre la volonté, le sentiment et les idées de tous, même de nos conducteurs et de nos maîtres, ici une soumission entière est notre unique devoir et même notre unique voie de salut. En effet, si la lutte est belle ailleurs et si nous grandissons par nos résistances, ici nous péririons. C'est que si, ailleurs, nous pouvons faire autrement et mieux, donner plus que nous ne recevons, ou gouverner au lieu d'obéir, ici c'est tout le contraire. Aussi vis-à-vis de Dieu nous obéissons sans déroger ou nous nous élevons par l'obéissance. Si humbles que nous

nous y fassions, nous ne nous abaissons point. Plus nous y sentons notre néant, plus nous sommes à même de comprendre, par la grandeur de notre Auteur, celle où il nous appelle. Et cela nous écrase ou nous paralyse si peu que, tout en nous montrant notre infériorité, ces rapports animent, excitent et fortifient tous les sentiments de notre dignité personnelle.

En nous suggérant des idées divines et des affections divines, ces rapports, nous le sentons, mettent pour ainsi dire Dieu en place de l'homme. Or nous savons que ce n'est pas là nous dénaturer; qu'au contraire, c'est assurer notre destinée naturelle, amener notre développement moral le plus complet et nous rendre à notre état normal le plus pur. Car, là où l'homme s'applique sciemment et systématiquement à la substitution, il arrive à un état de liberté et d'élévation qui font, de ses idées et de ses œuvres, des choses nouvelles. C'est ce règne de l'esprit divin dans l'esprit humain où l'homme ramené à Dieu, l'homme spirituel, ne se juge plus que d'après ses rapports avec Dieu et n'a plus d'autre point de vue dans ses aspirations que ce précepte de la perfection chrétienne : « Soyez parfaits comme Dieu est parfait. »

Savoir la volonté de Dieu, s'appliquer à la faire par soi-même, selon ses moyens, et la faire régner partout où ils peuvent atteindre dans toute l'espèce d'êtres moraux à laquelle nous appartenons; vivre ainsi dans

l'union la plus intime avec Dieu, et mettre sans cesse toutes nos facultés à son service : voilà nos vrais rapports avec le monde supérieur.

Et la certitude de ces rapports, puisée d'abord à la source la plus pure, la conscience, s'accroît sans cesse par la féconde abondance de cette source de vie spirituelle, car ce sont ces rapports qui fécondent le plus l'âme et nourrissent le mieux l'intelligence.

S'ils ne répandent pas un jour absolu sur les questions les plus élevées de l'existence, s'ils ne nous disent pas le but de la condition actuelle de l'esprit, l'histoire future de son organisme et tous les mystères de sa destinée, du moins ils donnent à nos solutions un haut degré de pureté, un degré qui ne se prend que là où ces sentiments puisent aussi leur plus grande fermeté.

Telle est l'énergie de ces influences qu'il en résulte pour l'esprit humain des situations spéciales, des conditions anormales où il paraît avoir des facultés et accomplir des opérations d'une plus grande portée que de coutume. Elles sont à ce point extraordinaires qu'elles dépassent de beaucoup l'intuition rationnelle et la contemplation spéculative, que nous avons considérées, prises à leur degré le plus élevé et le plus intense, comme les opérations les plus hautes.

- Ces situations sont l'exaltation, l'extase, le ravissement et la vision. Elles doivent être distinguées avec

soin, d'un côté, de l'inspiration, de la révélation et du prophétisme, qui appartiennent à un autre ordre de choses, étant des activités ou des communications extraordinaires de la part de Dieu, tandis que les phénomènes dont il s'agit sont des activités et des élévations extraordinaires de la part de l'homme ; et d'un autre côté, du pressentiment, de la seconde vue et de la clairvoyance, dont il a été question et qui n'ont pas la religion pour source. Les situations anormales qui tiennent à nos rapports avec Dieu, font que l'esprit, loin d'être enchaîné, engourdi ou paralysé par un organisme rebelle, se sent au contraire comme affranchi de ses liens, transporté au-dessus de ses limites et en dehors de la matière dans une sphère purement intelligible. Devenu capable d'opérations surnaturelles, l'esprit a tantôt l'air de sortir du corps, tantôt cessant d'animer les sens externes, il semble se concentrer en lui-même et se retirer dans son sanctuaire intérieur sans nul besoin du monde, ni de l'organisme sensible.

En effet, dans l'extase et dans le ravissement, il n'y a pas de modification dans les organes ; elle n'est que dans l'esprit, mais elle est grande.

On a dit que l'extase est l'exagération et l'abus de la prière, mais c'est là prendre un trait spécial pour un caractère universel. L'extase est l'élévation anticipée de l'esprit dans une sphère autre que la sienne, une existence psychique en dehors des conditions

ordinaires du monde physique, une suspension des sens, une cessation du jeu des organes, telle que l'esprit y a l'air d'abdiquer la terre pour saisir le ciel.

Est-ce là un abus réel ? Sans nul doute. L'esprit se plaît à s'absorber ainsi dans ce qui le captive ailleurs ; mais il abuse si peu de ses forces, qu'au contraire l'extase est involontaire. C'est une extraction du monde matériel, mais elle est opérée par une attraction du monde spirituel, attraction provoquée ou aidée par un élan personnel, cela est vrai, mais où la puissance d'en haut est plus forte que celle d'en bas.

Toutefois, il faut bien distinguer l'extase d'ordre religieux ou mystique de ce qu'on appelle abusivement l'extase en esthétique ; l'état où l'âme s'absorbe dans l'admiration d'objets invisibles diffère de la simple admiration d'objets sensibles.

Une simple extase artistique ou poétique n'a rien de commun avec celle de la piété, du mysticisme ou de la théosophie. Née à propos d'objets assez petits, car il y a des organismes qui s'extasient même sur les détails insignifiants d'une œuvre d'art ou de poésie, la première est si fréquente qu'on s'extasie sur le plus simple *motif* d'un morceau de musique.

La bizarrerie des enthousiastes peut jeter le discrédit sur bien des extases de ce genre, mais il n'atteint pas l'extase véritable.

L'extase religieuse, d'une nature toute spirituelle, est, comme son objet, ce qu'il y a de plus sublime

et de plus grand dans l'esprit de l'homme pris dans sa pureté. Variant d'ailleurs dans ses nuances, elle franchit souvent la sphère et les limites de cette existence. Mais d'autrefois elle se réduit simplement à des perceptions supérieures, *extatiques*, où l'âme se sait parfaitement en son lieu ordinaire. Cet état, qui n'a rien d'irrationnel du tout, doit être distingué d'un autre très-irrationnel, de celui des visions extatiques. Dans la rigueur du langage, tout état d'extase serait une sortie de soi, du monde auquel on appartient; mais ce mot est figuré comme celui de ravissement, qui d'ordinaire n'implique pas non plus un transport réel. Il est vrai que les écrivains, d'ailleurs les plus attentifs, n'emploient pas toujours ces mots selon leur véritable portée; il est vrai même qu'ils ne distinguent pas toujours le ravissement de l'extase; mais un point de vue sur lequel tous sont d'accord, c'est que cette dernière est le fait le plus éclatant du rapport de l'âme avec le monde intellectuel, et en particulier avec l'Intelligence suprême.

Nous avons dit qu'elle a des formes très-variées, sa nature même en explique la diversité. Il est des assertions, ou même des théories qui veulent positivement que l'extase transporte l'esprit, non pas au figuré, mais en réalité, de telle sorte que pendant son absence, le corps ne soit plus qu'un cadavre.

Ce sont des exceptions. Qu'on en juge.

Philon affirme que Dieu le mettait souvent en cet

état, lui inspirait la vérité, le remplissait de la plus vive conviction, lui accordait la jouissance du Beau divin, ce qui était la plus précieuse des choses. (*De migr. Abrah.* I, p. 441.)

Plotin, d'après son disciple et son biographe Porphyre, deux fois dans sa vie jouit de la vue de Dieu. Car la vision complète l'extase ; elles se suivent de si près qu'elles se confondent souvent. Proclus aussi, et la plupart des néoplatoniciens offrent ce mélange. De l'intuition philosophique ils passent à la méditation contemplative et de celle-ci à la vision extatique. En effet, ces enthousiastes voient les divinités non-seulement du regard de l'intelligence, mais de leurs yeux. Et ce passage d'un phénomène à l'autre, de l'intuition rationnelle à la vision mystique, est fréquent. A cet égard, les mystiques chrétiens sont d'accord avec ceux du polythéisme de l'Inde ou de la Grèce, avec ceux du judaïsme et du mahométisme ; et les mystiques protestants, Bœhme, Swedenborg, Jeanne Leade, avec ceux du catholicisme, S. Bonaventure, Gerson, sainte Thérèse, saint François de Sales et le philosophe Saint-Martin. Sans doute, ils diffèrent sur la nature même de l'extase, et varient à l'infini sur les circonstances ou les résultats du phénomène, sur la suppression des sens, sur la puissance de l'esprit de se détacher de l'organisme pour se transporter dans d'autres sphères, sur la faculté d'y voir par lui-même et sans les sens ce qu'on ne peut voir que là, et même

sur la faculté d'y jouir de ravissements célestes supérieurs à ceux de ce monde. Mais tous, si humbles soient-ils, passent de l'idée au désir de voir ; de la méditation à la contemplation ; de la contemplation à l'intuition ; de l'intuition à la vision. La vue de Dieu est leur but commun, et c'est presque un acte d'humilité de la part de la simple religieuse, de ne voir que son époux céleste ou le chœur des anges et l'armée des cieux.

Et cette vision n'est pas une intuition intellectuelle ou idéale, c'est une vue réelle, prenant corps et figure.

Les rapports de l'esprit humain avec l'Esprit divin présentent d'autres nuances, amènent dans le jeu des facultés psychiques d'autres modifications et produisent des situations plus extraordinaires : celles de l'inspiration et du prophétisme. Mais ces situations étant le fait de Dieu plutôt que celui de l'homme, appartiennent au gouvernement divin du monde spirituel et seront mieux examinées ailleurs.

De tout ce qui se constate ici sur les situations où l'âme se trouve en vertu de ses rapports avec le Suprême, il résulte : 1° que ces situations attestent une affinité profonde entre l'âme et Lui, et sinon une union substantielle, du moins une communion essentielle ; 2° que cette communion, si vraie et si réelle, est si peu sensible dans la vie ordinaire qu'elle ne pèse pas sur nous ; 3° qu'elle n'affecte en rien la légitime indépendance des âmes terrestres et n'autorise

aucune d'elles à dire, ou que ses penchants ne soient pas les siens, ou que sa liberté soit dans la dépendance, sa carrière forcée et sa faiblesse un effet de nécessités supérieures ; 4° que cette communion tend au contraire à affranchir l'homme de tout ce qui n'est pas de son essence pure et spirituelle, à l'éclairer de lumières plus hautes et à l'appuyer de forces plus puissantes que celles dont il dispose en dehors de cette sphère où il peut entrer, où tout l'appelle, mais où rien ne le pousse malgré lui.

En face de tous ces témoignages si variés, si peu critiques, si mêlés de vues ascétiques et de tendances mystiques, la philosophie peut hésiter. Mais elle n'a pas de raison pour dire que tout ce qu'on affirme à cet égard est de pure illusion, que pour l'esprit humain, en sa condition actuelle, l'affranchissement des liens de l'organisme jusqu'à un certain degré, l'extase véritable, est impossible. C'est une sphère où le pied perd un peu terre et où il faut craindre de s'engager, puisque la tête y passe dans les nuages. Mais si c'est une raison pour douter, c'en est une aussi pour ne pas affirmer l'impossibilité. C'est, après tout, par la région des nuages qu'on s'élève au soleil ; et quiconque craint de s'élever là doit renoncer, sinon à toute vérité, du moins à ce qu'il y a de plus haut en philosophie. Ne serait-ce pas téméraire, en effet, que d'affirmer l'âme à ce point emprisonnée dans l'organisme qu'elle ne puisse le franchir et l'extase con-

traire aux lois de la nature, quand la nature de l'âme est à peine entrevue, quand nous connaissons à peine le jeu normal de ses facultés? Dans ce jeu, nous le savons bien, Dieu s'est réservé une part plus grande que la nôtre. Or, les lois de la nature n'étant pas autre chose que sa volonté, rien n'autorise à dire qu'un état où l'âme serait mise en présence de Dieu, en dehors du concours de notre organisme, serait contraire à ces lois. Car un tel état est si peu anormal que chacun s'y croit sans cesse dans les élans de sa prière. Le spiritualisme ne doit donc pas contester la possibilité de ce qu'il désire philosophiquement et de ce qu'il croit religieusement. Mais c'est son droit et sa mission d'interroger chaque phénomène d'extase comme une apparition nouvelle, sans prévention, sans parti pris, en dépit des théories du passé, sans la superstition du moyen-âge et sans l'incrédulité du XVIIIe siècle, avec l'impartialité du nôtre.

Ce grand devoir rempli, et la philosophie débarrassée des faits dont la religion se débarrasse avec elle, il ne faut pas qu'elle rejette tous ceux qui dépassent l'observation directe. La philosophie a sans doute le droit de ne s'occuper que de ce qui touche l'intelligence par l'intervention du monde sensible, et elle peut se faire un mérite de la distinction entre ce qui est de science et ce qui est de foi. Mais elle sait parfaitement que, s'il est des choses qui se constatent par voie d'observation, celles du monde spirituel ne sont

pas toutes de ce nombre. On peut rejeter les autres. Cela se fait là où la science consiste à écarter les questions insolubles, et à déclarer insolubles toutes celles qui sont difficiles, mais cela n'est pas du goût de tous les philosophes. Toutes les grandes questions conduisent à l'absolu, qui est pour nous l'insoluble par excellence. Or, loin de pouvoir fuir ces questions, c'est la mission de la philosophie de les suivre tant qu'elle peut, et c'est un peu au-delà de ce qui paraît possible à tous que gît l'origine des choses. Qu'un phénomène soit un peu d'au-delà, ce n'est donc pas une raison de l'abandonner. Tout ce qui se reflète et se passe dans l'homme, de quelque origine qu'il soit, est de notre domaine, de celui de la philosophie positive, de celui de la philosophie spéculative.

En résumé, s'il n'est guère philosophique de croire à l'extase sur le dire de la fraude ou de la crédulité, ce qui est très-philosophique, c'est d'y croire avec des raisons suffisantes. Et ce qui est plus philosophique encore, c'est d'en accepter toutes les conséquences et d'en déduire toutes les inductions légitimes.

CHAPITRE V.

De l'origine et du but de la création spirituelle.

I. — *L'origine du monde spirituel.*

L'absolu seul étant éternel, le monde des intelligences finies a reçu son existence, il ne se l'est pas donnée. Et il a pris son origine comme son être, non pas en lui-même, mais dans un autre. En d'autres termes, créé par une puissance au-dessus de la sienne, sa destinée a été fixée par une pensée plus haute que la sienne.

S'il était tout simplement devenu par lui-même ce qu'il est, et s'il n'était pas l'effet d'un acte de volonté suprême ou de création divine, c'est aussi en lui-même qu'il faudrait chercher sa cause et son principe. Mais puisqu'il n'a rien de nécessaire en lui-même, il ne saurait être *causa sui*, et puisqu'il n'a pu, en dernière analyse, devoir son existence qu'à l'Être absolu, c'est en celui-ci qu'il faut reconnaître son principe, le fait et le motif de sa création. Cela est forcé et ne comporte ni développement ni démonstration. La raison universelle l'a toujours entendu ainsi, et les textes

sacrés, en disant que c'est Dieu qui a fait *le ciel, la terre et la mer, ainsi que tout ce qui s'y trouve* (*Actes* XIV, 15), ne font que résumer les dogmes de cette raison. Les mots, *ce qui est sur la terre et dans les cieux* (*Colossiens* I, 16), embrassent évidemment le monde spirituel; et pour la révélation comme pour la raison, ce monde est l'œuvre de Dieu.

II. — *L'époque de la création.*

Le principe de son origine donné, restent deux questions spéciales dont la solution a souvent été tentée par la raison spéculative, et qui demeurent encore voilées toutes deux, à savoir l'époque et le mode de cette création.

Quant à la première de ces questions, celle de l'époque, elle a de grandes difficultés, lorsqu'il s'agit du monde matériel ; elle en a de plus grandes encore dès qu'il s'agit du monde spirituel. La raison en est évidente. Nous n'avons pas là, pour nos inductions, le même genre de phénomènes, ceux de la géologie et de la cosmologie. On a voulu, pour cette raison même, se dispenser de toute discussion. On a donné un autre motif d'abstention. On a dit que le temps n'étant pas pour l'Éternel, nul ne doit chercher la date de la création d'un monde spécialement fait à son image. Mais puisque Dieu seul est d'éternité, et que ce monde n'est pas d'éternité comme lui, on est

bien forcé d'admettre une création dans un temps donné, à une époque. Le monde n'est éternel que dans la pensée divine; et dire que Dieu l'a créé d'éternité, puisqu'il a toujours été dans la conception divine, c'est dire un non-sens, puisque dans ce cas, tout ce qui est serait éternel comme Dieu lui-même. En effet, dire que les intelligences sont éternelles puisqu'elles le sont dans la pensée de Dieu, et que ce qui existe là existe bien réellement, c'est faire toutes choses contemporaines de Dieu. En d'autres termes, c'est nier la création et nier implicitement toute distinction entre la nature et son principe ou son auteur. Or, en pur spiritualisme, cela ne peut ni se supporter ni se concevoir. En pur spiritualisme, Dieu ayant créé le monde spirituel comme il crée tout, nous sommes forcés de dire, en parlant notre langage, qu'un espace de temps quelconque s'est écoulé avant la création de ce monde.

Mais de quelle longueur faire cet espace selon les mesures du temps adoptées par les hommes?

A cela nulle réponse péremptoire ne saurait être faite au nom de la raison; aucune n'est faite non plus au nom de la révélation, et articuler une époque précise, ce serait tomber dans la faute de Georges le Syncelle, qui fixe, non-seulement l'année, mais encore le jour (vendredi) et l'heure (six heures du soir) où fut accomplie la création physique. Dans l'état actuel de la science, cela ne serait plus téméraire

seulement, cela serait insensé. Mais la question est tout autre s'il ne s'agit que d'une époque comparative, par exemple, de l'antériorité relative, soit du monde spirituel, soit du monde matériel.

Sur cette question, qu'on ne peut pas ne pas élever, deux opinions sont présentées avec une certaine autorité, celle d'abord qu'il faut admettre l'antériorité du monde spirituel à l'égard du monde physique; celle ensuite que l'antériorité des diverses classes d'intelligences doit être entendue en raison du degré de leur élévation, les plus rapprochées de Dieu devant être naturellement les premières en date.

En effet, pour ce qui est de l'antériorité relative des deux mondes, un philosophe qui sait aussi bien la pneumatologie polythéiste que celle des textes révélés, Origène, fixe hardiment l'époque de la création spirituelle avant celle du monde physique; et saint Augustin, sur ses traces, la porte au premier jour de la création. *(De civitate Dei XI*, 9-19.)

Mais en admettant comme naturelle l'antériorité du monde spirituel, ces deux pensées semblent dominées sans le vouloir par une théorie qui a séduit les plus grandes intelligences et qui pourtant n'est pas pure, celle de l'émanation. Que le principe du monde spirituel ait d'abord donné l'existence à ce qu'il voulait faire le plus semblable à lui-même, cela paraît d'abord plus naturel. Puis, à cette considération on en ajoute une autre, c'est qu'évidemment les anges

sont antérieurs à l'homme, puisque Dieu dit, selon la Genèse : « Faisons l'homme à notre image, » et que cette proposition s'adresse aux intelligences célestes. Mais, d'abord, ce n'est là qu'une interprétation dont rien ne garantit l'exactitude, puisque tout nous laisse dans l'ignorance sur ceux auxquels peut s'adresser cette apostrophe. Ensuite cette apostrophe a toutes les apparences d'un anthropomorphisme, et à ce titre elle ne garantit pas le fait qu'on en voudrait déduire. En effet, la Genèse ne parle pas d'une création d'esprits autres que l'homme. Elle mentionne ces esprits en parlant de l'ange gardien du paradis comme faisant partie d'êtres connus, et dans la pensée de son auteur, les anges sont évidemment plus anciens que les hommes. Mais quand même ce texte, où le Roi des cieux délibère avec les armées célestes comme un monarque d'Orient, ou d'autres plus explicites, établiraient formellement l'antériorité de cette classe d'esprits qui sont considérés comme les messagers de Dieu (*Livre de Job*, ch. XXXVIII, 6-7), rien ne nous autoriserait à conclure que tous les êtres du monde spirituel ont été créés avant le monde matériel. On a voulu induire cette antériorité et en fixer la date au premier jour de la création, en vertu de ces mots : Au commencement Dieu fit les *cieux* et la terre. On a dit que le mot *cieux* indique les habitants des cieux. Cela peut être, mais il peut fort bien aussi n'indiquer que les demeures ou les sphères célestes, de même

que le mot *terre* n'indique qu'une demeure, qu'une sphère céleste.

La question ne pouvant se trancher au nom de l'autorité, on insiste au nom de la raison. Dieu, dit-elle, qui est d'éternité, n'aurait-il rien créé avant le moment où il forma l'univers physique appelé le ciel et la terre? Et s'il a créé quelque chose, comment n'aurait-il pas, avant tout, créé le monde des intelligences? N'est-il pas plus rationnel de répondre affirmativement que négativement? Qu'y a-t-il de plus rationnel, en effet, que d'admettre dans l'œuvre entière de la création cette succession graduée: d'abord les intelligences célestes ou les messagers divins et universels plus élevés que les esprits attachés aux divers globes; puis ces divers globes ou le monde matériel? Sans nul doute. Mais naturellement il faut s'arrêter là, et religieusement aussi; car les autres êtres moraux destinés à chacun des globes n'ont pu paraître qu'au fur et à mesure que l'habitabilité de ceux-ci permettait de les y appeler. En effet, rien ne semble plus naturel que d'admettre la création de la demeure avant celle de ses habitants.

Il faut, en vertu de nos textes sacrés, comme au nom de la raison, intercaler la création des globes entre celle des esprits supérieurs et universels et celle des êtres inférieurs et locaux. Après la création des *anges*, celle du monde physique, puis celle des êtres qui occupent chacune des sphères disposées pour en

avoir. Si les habitants des autres globes nous ressemblent, ils n'ont été appelés à l'existence qu'à mesure de la disponibilité de leurs demeures.

Le contraire est admis dans certains systèmes, qui attribuent aux âmes humaines une existence antérieure à leur demeure terrestre, une vie plus intellectuelle dans une région plus pure.

La création de la terre, postérieure à la chute de *l'homme*, n'a été motivée, dans cette pensée, que par la nécessité d'assigner à nos esprits abaissés un séjour conforme à notre nouvelle nature et propre à leur servir de lieu de purification. Mais c'est là une pneumatologie très-hasardée ; et si d'une part la préexistence des âmes à l'organisme actuel est rejetée, d'une autre, l'antériorité de la création physique est démontrée quant à celui des globes dont nous connais*sons les* habitants. Car l'antériorité de la création du système solaire dont la terre fait partie, sur la création de l'espèce humaine, est un fait proclamé par les sciences naturelles comme par la révélation. Or, ce que la science a constaté pour un des *systèmes* solaires du monde, la raison l'admet volontiers pour tous les autres. Et cela étant, toutes les sphères habitées seraient antérieures à leurs habitants.

Mais ici se présente immédiatement une question qui, toute secondaire qu'elle est, offre autant de difficulté que la première : c'est celle de savoir (si les

populations sont antérieures à leurs demeures) quelle est celle des populations qui fut la première. Quelques docteurs donnent à celle de notre globe l'antériorité sur celle des autres. L'homme est pour eux du septième jour, et ils n'indiquent l'origine des *intelligences* qu'au huitième, qu'au lendemain de la fin de la création matérielle. Mais on ne voit pas bien ce qu'ils entendent par *intelligences* : sont-ce les *anges* ? sont-ce les habitants des autres globes?

Quelque théorie qu'on admette, la grandeur de Dieu n'est nullement intéressée à la solution de ces questions d'antériorité. Que sa puissance créatrice ait commencé par le monde spirituel et passé ensuite au monde matériel, du plus parfait au moins parfait, ou *vice-versâ*, elle a été et est demeurée la même ; et l'on peut indistinctement, sous ce point de vue, admettre l'ordre descendant avec les religions de l'antiquité ou l'inverse avec quelques théories modernes.

En définitive, l'ordre ascendant nous paraît indiqué par une de nos théories les plus fermes, celle que l'homme est appelé à s'élever sans cesse, et qu'un degré plus haut commence pour lui à la fin de son existence élémentaire. Or l'analogie ne semble-t-elle pas exiger une élévation semblable pour toutes les autres parties de la création morale?

C'est donc aux classes inférieures qu'appartiendrait l'antériorité de l'existence.

Cette opinion est d'ailleurs conforme au système

de progrès et de perfectionnement général révélé par l'étude toujours plus approfondie de l'univers.

On a objecté que, si le monde matériel a été créé le premier, Dieu est demeuré un espace de temps infini sans rien créer, puisque la création de l'univers physique n'a eu lieu qu'à une époque peu reculée.

Mais, d'abord, nous avons vu que cette époque doit être beaucoup moins rapprochée de nous qu'on ne l'a souvent dit. Ensuite, quand même on mettrait la création spirituelle avant la création matérielle, l'objection subsisterait de même. Car en mettant la création spirituelle même de mille milliers d'années avant celle que des inductions tirées de la Bible nous donnent pour la création du monde physique, nous ne serions pas plus avancés, puisqu'il y aurait toujours un espace de temps à peu près incommensurable où il nous serait de toute impossibilité de montrer Dieu créateur.

En résumé, il n'est rien, ni dans les arguments de la raison, ni dans les textes de la révélation, qui doive faire admettre l'antériorité du monde spirituel sur le monde matériel, et, dans le monde spirituel, l'antériorité des esprits de l'ordre le plus élevé sur les autres. Les opinions contraires sont pour le moins aussi probables, et la plus sûre de toutes, soit pour les époques relatives, soit pour l'époque générale, c'est cette simultanéité que semble enseigner la Genèse dans les mots : « Au commencement Dieu créa les

cieux et la *terre*, c'est-à-dire l'univers matériel et ce qui y demeure.

III. — *Le mode de la création.*

La solution de toute question de mode ou de manière étant impossible, la philosophie la plus spiritualiste, pour désigner de quelle façon a pu avoir lieu la naissance des esprits, leur issue de Dieu ou leur création, emploie elle-même des termes qui ne sont que des images, car l'éradiation, l'évolution, l'émanation, ne sont pas autre chose. Et la révélation, à son tour, s'exprimant sur l'origine de l'homme, parle en style figuré. En effet, la création par la voie de la *parole* n'est qu'une figure, puisque Dieu ne parle pas et qu'il n'a pas besoin de parler pour réaliser ses desseins. La création par la main de Dieu (ἡ χείρ μου ἐποίησε ταῦτα πάντα) en est une autre, puisque Dieu n'a pas besoin de mains pour appeler à l'existence sensible ce qui existe dans sa pensée. La Bible et l'antiquité emploient sans inconvénient des figures plus matérielles encore, en comparant l'œuvre du créateur à celle du potier, et elles professent des doctrines empreintes d'anthropomorphismes plus forts, en présentant celles de génération et d'incarnation. Si la création de l'univers moral ou physique par la parole (λόγος) a prévalu dans la pensée religieuse, c'est qu'elle est le mode le plus parfait qui se conçoive d'une

manière sensible; et il n'est que juste de reconnaître que c'est la Genèse qui a donné la formule de ce mode à l'humanité.

Mais il est bien évident que la volonté du Créateur, la pensée divine, a suffi pour la réalisation du monde spirituel comme pour celle du monde matériel; et c'est pour cela sans doute que les grands systèmes religieux, les plus explicites et les plus abondants en indications sur les êtres moraux, sont muets sur le mode de leur naissance.

La création de l'homme fait une exception, sous ce rapport, car elle est racontée partout avec plus ou moins de détails. Elle est indiquée surtout dans les textes mosaïques avec une éclatante supériorité, non pas, sans doute, comme une dictée divine, mais comme une inspiration accordée à l'intelligence humaine. Elle contient ces points essentiels :

1° L'homme n'est ni l'œuvre des éléments ni celle des génies secondaires, mais celle de l'Intelligence suprême, et il en est, sur ce globe, la créature la plus élevée.

2° Il n'y a paru qu'au moment où tout était prêt pour l'y recevoir, et il y est le seul représentant moral de Dieu.

3° Il y est établi comme une espèce unique; du moins nul vestige de races qui ne sortiraient pas d'une souche commune n'est à découvrir dans ces documents.

4° Il y est sous deux formes qui se nuancent, celle d'homme et celle de femme ; mais cette différence purement organique n'en constitue aucune dans son être intellectuel et moral.

5° Il y est aussi sous deux natures, sinon contraires, du moins distinctes, l'une matérielle, l'autre spirituelle ; son corps tiré de la terre appartenant au monde physique, son âme issue d'un souffle de Dieu au monde spirituel.

Ces données sont en partie exprimées encore en style figuré : Le corps est de la *terre* transformée en un organisme animé, et l'âme un *souffle* de Dieu. Dieu ne se concevant pas avec un souffle et la terre n'étant pas un organisme vivant comme celui du corps humain, ces locutions ne sont évidemment que du langage figuré, et celui de la Genèse serait à remplacer par un autre, si nous en avions un plus parfait. Mais, d'abord, il ne s'en trouve pas, et ensuite, celui-là est bien entendu, car il contient clairement cette puissante doctrine, que, sous telles nuances d'organisme que ce soit, l'homme est sur la terre de la part de Dieu : il est y l'image morale et intellectuelle de son Créateur, et à quelque lieu, à quelque race, à quelque siècle qu'il appartienne, il y vit sous une seule et même loi, pour un seul et même but.

Ces principes, qui ont la plus grande importance, quand même la spéculation abandonnée à elle seule les aurait jamais conquis, elle ne les aurait point

proclamés de ce ton ; et si nous jugeons la portée de la raison humaine d'après tout ce qu'elle dit et fait là où elle ne s'est pas inspirée de la raison divine, ces principes doivent demeurer acceptés, comme ils le sont, d'ailleurs, avec une déférence profonde.

Un second texte de la Genèse développe ces hautes indications. Il dit de quelle matière est le corps, de quelle substance est l'esprit, quelle demeure est assignée à l'homme, quelle nourriture lui est donnée, quelle règle de conduite, quelle compagne, enfin de quelle façon est née celle-ci et ce qu'elle lui sera.

Ici encore abondent les anthropomorphismes si chers au monde primitif. Et ici peuvent abonder par conséquent aussi les objections du monde critique. Mais rien n'est plus aisé ni plus puéril que les querelles faites par une rhétorique d'école à une métaphysique primordiale. Ce qu'il faut prendre dans cet incomparable document, c'est la pensée de l'écrivain sacré, c'est le sens propre des mots, ce n'est pas la figure. S'accrocher à celle-ci pour la chicaner, ou pour se donner carrière sous sa poétique ampleur et y substituer notre philosophie moderne, c'est allégoriser dans le sens du judaïsme hellénisant, c'est-à-dire prêter au texte ce dont il ne veut pas. S'imaginer d'ailleurs que le style figuré n'offre que des figures, que de la poésie sans idée, c'est errer trop naïvement. Quand il est dit : « Dieu prit l'homme qu'il avait formé (καὶ ἔλαβε θεὸς τὸν ἀνθρώπον ὃν ἔπλασε)

et le mit dans Éden, » il n'est pas besoin qu'on se figure Dieu prenant littéralement l'homme par la main, comme Mentor saisit Télémaque, et le conduisant en personne à la place qu'il lui assignait sur le globe. Mais si celui qui crée les êtres moraux, ne les prend pas et ne les mène pas par la main, il leur prépare bien réellement leur demeure dans l'univers, leur assigne la place qu'ils doivent y occuper dans un lieu et dans un moment donné, et conduit si bien la destinée qu'ils doivent y remplir, qu'il n'en est pas un qu'il ne fasse aller là et ailleurs comme il plaît à son amour souverain. Cela étant, se trouve-t-il dans une langue humaine quelque chose qui rende mieux cette idée que ne la rend la figure dont se sert la Genèse? Ce que l'écrivain sacré nous dit, dans un langage si frappant, sur l'installation de l'homme en sa demeure, nous sommes autorisés à l'appliquer à tous les autres êtres intelligents et à leurs demeures. C'est Dieu qui les a créés et qui en a peuplé l'univers.

La raison de l'antiquité, trop humble en ce point, ne voulait cette création qu'à la condition de n'être pas immédiate. N'osant pas se dire issue de Dieu directement, pas plus que la matière elle-même, elle expliquait l'origine du monde spirituel, comme celle du monde matériel, par l'intervention de puissances secondaires, que le Dieu suprême aurait admises à son œuvre et qu'il aurait chargées de l'accomplir en

son nom. Si la raison moderne ne veut plus de ce système, qui appartient à la mythologie plus qu'à la pneumatologie sérieuse, elle doit cependant considérer que le principe d'une sorte de délégation est professé par la révélation chrétienne, et ne peut pas être écarté aussi aisément qu'on le pense d'ordinaire.

IV. — *La création indirecte ou la délégation de la puissance créatrice.*

Y a-t-il eu délégation pour la création du monde spirituel ?

Cette question est du domaine de l'histoire et est fort difficile à résoudre, car elle implique une question de documents, qui implique à son tour la question de la révélation elle-même.

Peut-il y avoir délégation de la puissance divine ?

Voilà une question de métaphysique, et on peut, non-seulement l'aborder, mais la trancher. Car celui qui peut créer ou communiquer l'être et la vie, peut donner aussi facilement la puissance de communiquer l'être et la vie que de créer lui-même. Il peut évidemment déléguer, non pas sa personne, qui ne se délègue pas, mais sa nature et ses attributs ; il peut déléguer l'œuvre ou les opérations qui s'accomplissent en vertu de ses attributs ; et s'il ne peut jamais communiquer la totalité de ses attributs, ce qui implique-

rait une abdication, une substitution absolue d'un autre en son lieu et place, du moins peut-il donner ce qu'il en faut pour la mission qu'il confère.

Cela n'est pas douteux.

Mais y a-t-il, dans l'ordre spirituel, dans les degrés les plus élevés, et auprès de Dieu par conséquent, des puissances à ce point éminentes, divines en quelque sorte, que Dieu ait pu leur déléguer une partie de son œuvre, et leur faire part d'une portion suffisante de sa puissance pour l'accomplir?

Y en a-t-il qui soient assez parfaites par elles-mêmes ou par la seule délégation de Dieu pour n'être pas tentées de mettre en oubli leur mission et ses lois, ou vouloir accomplir dans l'univers des desseins de leur conception contraires aux siens?

Ce sont là encore des questions d'histoire. La question de métaphysique est plus simple, c'est celle de savoir quelle est la puissance que l'Intelligence suprême, principe de toute force, peut rationnellement déléguer à d'autres, et quel est le degré d'indépendance qu'elle peut leur accorder.

La liberté de disposer de ses attributs peut-elle aller, par exemple, jusqu'à l'exécution d'une œuvre hostile pour sa pensée, peut-il donner ce qui déjouerait ce qu'il veut en le donnant? et une délégation à ce point étendue qu'elle permît de faire le contraire de ce qu'a résolu le *déléguant*, est-elle concevable?

Telle est la question philosophique. Or, posée dans

ces termes, elle est résolue par le raisonnement. Elle l'est aussi par le fait.

En effet, la délégation donnée à l'homme est restreinte, déterminée. Dieu nous délègue, il est vrai, des pouvoirs très-étendus, avec la faculté d'en disposer à notre gré et sous notre seule responsabilité; et notre liberté va si loin qu'elle peut réellement contrevenir aux lois les plus générales du monde, c'est-à-dire à la pensée et à la volonté divines. Mais ces contraventions étant prévues, sont nécessairement combinées avec l'ensemble des choses, de manière à ne point empêcher ni même sérieusement entraver la marche ou le dénouement téléologique. Or, cette théorie, nous sommes autorisés à l'appliquer à tous les degrés de la délégation, même à celle de créer.

Mais, est-il convenable que Dieu donne jusqu'au pouvoir de créer et qu'à côté de lui il y ait dans le monde d'autres puissances créatrices que la sienne?

Évidemment ces puissances seraient ou des instruments aveugles ou des intelligences libres. Or, dans le premier cas, de quelle utilité seraient-elles, et dans le second, ne pourraient-elles pas réaliser des œuvres qui ne fussent pas conformes aux desseins de Dieu? Donc, il ne doit point déléguer.

D'ailleurs, quel serait le motif qui l'y porterait? Certes, ce n'est ni le besoin d'éviter une fatigue ni la crainte d'abaisser sa grandeur à des détails où sa spiritualité souffrirait du contact avec les choses matérielles.

Tout cela paraît fondé en raison. Et cependant si, par la délégation, Dieu obtenait une élévation plus grande en faveur de ses agents, ou quelque résultat analogue, de l'ordre moral aussi, la délégation serait assez motivée aux yeux de la raison.

Nous importe-t-il beaucoup de savoir ses motifs?

Sans nul doute. Et l'on a dit avec raison, qu'il a pu les prendre dans le désir de faire accomplir les œuvres qu'il aime par des forces qu'il fait libres pour les faire morales par la liberté, et heureuses par la moralité.

Il est vrai que la pensée moderne veut que Dieu seul exerce toute puissance, et qu'au monde entier il n'y ait aucune délégation. Mais c'est là, non pas une exagération évidente seulement, c'est une erreur, puisque Dieu a confié au monde physique et au monde psychique, à la nature entière, des facultés créatrices qui concourent à ses desseins avec une constance et une régularité admirables.

La théorie exclusive, qui n'est pas la théorie pure, il s'en faut, est d'ailleurs très-embarrassante en face des doctrines religieuses de tous les siècles, qui contiennent la vérité sous des traditions plus ou moins riches, et sous des voiles plus ou moins transparents. Elle l'est surtout en face de nos textes sacrés, qui donnent cette vérité sous des formes très-positives.

En effet, d'après la Genèse, c'est par une sorte de délégué que débute l'œuvre du Créateur. L'esprit de Dieu plana sur la surface des eaux, dit Moïse. On a

dit que l'*esprit de Dieu* signifie tout simplement un *vent puissant;* et à la rigueur les mots comportent cette explication, puisque l'hébreu dit, pour désigner une grande montagne : une montagne de Dieu. On a dit encore que ces expressions figurées n'ont pas d'autre objet que de rendre le mouvement primitif du monde : qu'ils le représentent comme le mouvement d'aile de l'oiseau qui montre le vol à ses petits ; et certes cette explication est ingénieuse et cette figure rend bien l'idée du mouvement primitif imprimé à la masse du monde par la volonté toute puissante. On a dit, enfin, que le mot l'*esprit de Dieu planant sur les eaux* n'est réellement que le souffle physique qui vint pénétrer le monde matériel lorsqu'il fut appelé à la vie, comme l'esprit de Dieu, le Saint-Esprit, est le souffle moral qui vint pénétrer le monde spirituel quand il fut appelé à la vie véritable ; et certes cette explication serait d'autant plus acceptable qu'elle se rattache plus formellement au dogme du Saint-Esprit.

Aucun dogme n'est donc ni compromis ni même mis en question par ces interprétations. Cependant, si plausibles qu'elles soient, elles ne rendent pas la pensée de l'auteur qui, par les mots *Esprit de Dieu*, veut indiquer l'esprit de Dieu.

Et qu'on ne craigne pas de rencontrer le Saint-Esprit dans ce document. Car l'intervention du Fils de Dieu dans la création du monde est de doctrine apostolique. C'est par le verbe, le λόγος, la parole de Dieu, que Dieu

a tout appelé à l'existence. Et si la *parole de Dieu* n'est pas une simple figure, l'*esprit de Dieu* n'en est pas une non plus. Or, la création par le Λόγος est si peu une locution figurée que cette théorie, il nous faut le dire, est très-positivement celle de la dogmatique chrétienne. En effet, que Moïse ait voulu indiquer ou non l'intervention du Λόγος dans la création, saint Jean et saint Paul la professent tous deux. Le Fils de Dieu, non-seulement intervint dans l'œuvre; mais, de même que Dieu fit par lui la création matérielle, il fit par lui la création spirituelle. (*Évangile de saint Jean*, I, 12.)

Quand la théologie spéculative se fait, de critique sceptique et de sceptique négative, elle dit que le texte qui donne cette doctrine, dont elle ne veut pas, est de saint Jean, ou n'est pas de l'apôtre de ce nom: que si l'authenticité de cet évangile et sa rédaction par saint Jean est démontrée, il s'est laissé entraîner par une conception de Philon. Mais saint Jean a-t-il connu Philon? Et s'il l'a connu, a-t-il préféré son autorité à celle de Jésus-Christ? Ou bien, Jésus-Christ ne l'a-t-il pas instruit de la vérité sur cette question? Mais si cela est, saint Jean a-t-il osé prendre sur lui de professer un dogme aussi essentiel sans autre autorité que la sienne? Il y a plus, cette théorie que saint Jean, qui n'a guère pu connaître les écrits de Philon, aurait prise dans cet alexandrin, l'apôtre Paul la donne aussi dans une épître essentiellement

dogmatique et savante. (*Aux Hébreux*, I, 10.)

On dit que l'épître aux Hébreux n'est pas de saint Paul. Soit ; mais de qui est-elle? On l'ignore; et si elle n'est pas de saint Paul, elle est de l'ère apostolique dans tous les cas ; il y a donc, dans tous les cas aussi, un second texte à l'appui d'une doctrine si positivement professée par saint Jean. Mais il y en a un troisième, alors, et celui-là est bien de saint Paul, car l'*Épître aux Colossiens* est de lui sans conteste, et elle donne aussi cette théorie de la délégation. (I, 16, 17.)

Cela ne laisse pas de doute.

On a dit que tout cela étant, le dogme des trois grandes manifestations divines serait ainsi indiqué, dès le début de la Genèse, d'une manière voilée, sans doute, mais formelle, et qu'en ce cas il serait étrange qu'un tel dogme ne se fût dévoilé tout-à-fait qu'au bout de quatre mille ans. Mais d'abord, ce dogme est loin d'être dévoilé tout-à-fait au bout de six mille ans. Ensuite, c'est le contraire qui serait étrange aussi. Et si Dieu a voulu se manifester sous trois formes diverses à notre pensée, ou sous forme de trois puissances, il n'est pas étrange, il est tout simple, au contraire, qu'il y eût une indication de cette portée dans une cosmogonie qui est le premier document théologique d'un code de révélations.

D'ailleurs, pour prouver que ce dogme n'était pas nouveau, qu'il n'était pas demeuré caché jusqu'à saint Jean et saint Paul, quoiqu'il ne se fût pas dé-

voilé, on peut citer et l'on a cité les textes de Job et du Psalmiste, où l'esprit de Dieu intervient également dans la création. « L'esprit de Dieu m'a fait, » dit Job. (XXXIII, 4.) Dans les textes du Psalmiste on trouve : « Verbo Domini firmati sunt cœli, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum. » « Les cieux ont été faits par la parole de l'Éternel, et toute leur armée par le souffle de sa bouche. » (XXXIII, 6.) On peut objecter que ce sont là des expressions figurées, des orientalismes, et il est de fait que les usages de la langue autorisent le sens figuré. Toutefois, en admettant des orientalismes dans Job et dans les psaumes, on ne change rien à la doctrine elle-même, car la théologie de saint Paul et de saint Jean vient, dans le Nouveau-Testament, confirmer dogmatiquement les idées qu'on voudrait convertir en orientalismes et en figures dans la révélation judaïque. Ajoutez que cette révélation est à ce point supérieure à toute autre que, celle-ci abattue, toute autre serait anéantie, et qu'elle porte un tel cachet d'élévation qu'on ne saurait en méconnaître le caractère surhumain.

En résumé, puisque Dieu délègue une part de sa puissance créatrice à toute intelligence libre et à la nature tout entière, il n'y a pas de raison pour quereller la cosmogonie chrétienne de ce qu'elle fait intervenir dans la création le Fils de Dieu, ni la cosmogonie juive d'y faire intervenir l'esprit de Dieu. Que la raison préfère s'écouter elle-même sur beaucoup de

questions, et dans beaucoup de cas, cela est tout simple ; mais puisque dans d'autres circonstances et sur d'autres problèmes, elle accepte des solutions venues de plus haut, et que sans cesse elle en demande ou en espère de plus complètes, il faut au moins se préserver d'une inconséquence grossière. Que la spéculation rationnelle professe la création immédiate, cela se conçoit ; mais du moins qu'on ne se trompe pas, dans le problème de la délégation, sur la portée de la doctrine chrétienne. S'il est une théorie qu'elle tient pour certaine, c'est celle que tout ce qui est doit son être à la seule et pure pensée de Dieu ; cette pensée, λόγος, porte en elle le principe, la raison d'être, la fin et la destinée de tout et de tous. C'est là précisément et au fond, quoique sous d'autres termes, la doctrine si hautement professée par saint Jean et saint Paul, et si admirablement reproduite par Malebranche.

Et comment, s'il en était autrement, s'il y avait plusieurs créateurs ou autant de créateurs que de catégories d'êtres moraux et de globes peuplés d'intelligences, comment concevoir l'harmonie finale et le concours de toutes les forces vers un seul but suprême ?

V. — *Le but de la création spirituelle.*

Si difficiles que soient les problèmes du monde spirituel, l'esprit humain ne doit jamais les abandon-

ner. Le but de la création spirituelle est une des questions les plus ardues de la métaphysique. Il faut pourtant s'attacher sinon à la vider, du moins à l'avancer, car la question de l'univers pris en son entier, est là, et la raison se trompera grossièrement dans toutes les spéculations sur l'univers où le monde intellectuel ne jouera pas le premier rôle. Toute pensée qui s'arrête au monde matériel et aux phénomènes qu'il présente, demeure nécessairement stérile : c'est dans le spirituel, ce n'est pas dans le matériel, qu'il faut chercher le secret du créateur ; et quand il s'agit du but de l'univers, l'idée divine, ou l'ensemble des idées créatrices, ce qu'on appelle figurément, poétiquement, je ne dis pas géométriquement, le plan de l'univers, est le point de départ de toute la question. Mais ces idées créatrices, il ne faut pas les prendre, avec l'ancienne philosophie, pour des types ou des modèles qui auraient préexisté dans l'Intelligence divine, qui y existeraient encore, et qui seraient non-seulement les paradigmes d'après lesquels tout aurait été fait, mais encore les seules realités véritables et dont les autres existences ne seraient que les copies, les variantes, les ombres. Les idées créatrices, ou plutôt l'idée créatrice dont il est question ici, c'est la pensée divine, ce sont les desseins pour lesquels elle a créé. Or, il est évident que, si nos pouvons saisir cette idée, soit en nous, soit en Dieu, soit en son œuvre, nous comprendrons le but de la création. La raison humaine, en

effet, a toujours conçu le monde comme une idée divine réalisée, animée, puissante, marchant à une fin divine, à laquelle tout aboutit, et qui est trop grande, pour être tout entière saisie par l'intelligence finie.

Platon l'a dit moins en poëte qu'on ne pense ; et il faut chercher le but de cette œuvre surtout dans la manière dont elle est conduite. Faite pour une fin digne de son Auteur, immense, infinie, sa destinée doit être divinement réglée et menée.

Que cette destinée soit conduite, immédiatement et tout entière, par la main de Dieu, sans aucun instant de détachement ou d'abandon, ou qu'elle soit livrée en partie aux causes secondes, ces mêmes causes étant de Dieu, on doit mettre à la tête de tout ce principe : *que l'idée créatrice est identique avec l'idée conservatrice et conductrice vers les fins dernières. Unum idemque opus divinum*, disait l'ancienne école.

C'est donc aux fins dernières de l'univers spirituel, dont le monde matériel n'est que l'organe, que doit s'attacher la raison ; et plus elle fera de progrès dans l'observation de la manière dont les êtres spirituels sont conduits, plus elle avancera dans celle du but où doit en aboutir la création. Sans doute, c'est une entreprise téméraire que d'élever la pensée jusqu'aux desseins providentiels qui se révèlent dans la nature spirituelle ; mais cette témérité a plus que nulle autre d'heureux résultats : elle rattache les affections humaines aux affections divines. En effet, il s'agit ici

de faire plus que de chercher des lois et un législateur de l'univers, nous demandons le but de sa législation elle-même, la fin suprême qu'il veut atteindre dans son œuvre la plus sublime, nous voulons savoir sa pensée la plus haute, arriver jusqu'à son cœur.

Cette étude a d'ailleurs de grands charmes; c'est un domaine à peu près vierge. On s'est beaucoup occupé de la grandeur du monde matériel, de sa magnificence et de ses merveilles; on y a confiné, pour ainsi dire, toute la bonté et toute la sagesse de Dieu. Le monde spirituel doit avoir son tour. C'est la marque d'un progrès que de s'y élever; on ne se plaît aux choses les plus hautes qu'aux âges les mieux inspirés. Aussi, à toutes les grandes époques de la spéculation on a débattu le but de la création morale, et sa téléologie a fixé la méditation des plus vastes intelligences. Inspirant les plus beaux génies de l'Orient, la politique céleste a posé ces deux grandes théories : Le monde est fait pour étaler la gloire de Dieu, et la terre pour servir à nos épreuves de purification. La Grèce, representée par Platon, et le moyen-âge, représenté par ses grands docteurs, ont répandu sur ces questions des lumières d'une pureté magique, les vers du Dante en sont comme l'écho. (Goeschel, *Dantes Unterweisung über Weltschœpfung und Welt-Ordnung, zum Verdständniss der Divina Comedia*. Berlin, 1842.) Mais depuis la Renaissance la chute a été rapide. On en voit la preuve dans la métaphy-

sique moderne qui s'en occupe encore un peu (Pluche, *Histoire du ciel, selon les idées des poëtes, des philosophes et de Moïse*, 2 vol. La Haye, 1744), et surtout dans celle qui ne s'en occupe plus du tout, qui s'effraie de la portée de cette question au point de la fuir. Et comment s'occuperait-elle de la téléologie du monde spirituel, puisqu'elle abandonne ce monde lui-même et qu'elle s'en croit abandonnée ou séparée par d'infranchissables abîmes ?

On appelle but général de la création spirituelle la fin suprême ou l'ensemble de ses fins. On appelle buts particuliers les fins secondes ou spéciales pour lesquelles Dieu a fait telle fraction du monde moral ou tel individu. Mais si importantes et si réelles que soient les fins spéciales, le seul but véritable, c'est celui pour lequel tout l'ensemble a été créé et vers lequel une volonté suprême dirige la totalité des êtres moraux qui habitent la totalité des sphères.

Quel est ce but ? La réalisation d'une pensée divine nécessairement digne de son auteur. Quelle est cette pensée ? Pour voir son œuvre tout entière, sans voiles et sans nuages, avec une parfaite clarté, il faudrait être Dieu lui-même ; et aucune science parfaite n'étant donnée à l'homme, toutes lui étant montrées, au contraire, d'une façon plus propre à exciter ses facultés qu'à les enchaîner, on ne saurait se flatter de pouvoir montrer au doigt le but de la création spirituelle. Mais, sur une question aussi difficile, toutes les idées

que la haute spéculation a conçues ou conçoit, si éloignées qu'elles soient encore ou qu'elles puissent rester toujours de la vérité absolue, doivent être entendues avec tout le respect qui est dû à la grande voix des siècles. On ne peut que s'élever en l'écoutant, et en allant tout simplement aussi loin qu'il est permis à chaque âge d'aller, on est dans le vrai même en restant beaucoup en deçà de l'absolu. Il n'est pas de mauvaise solution.

Une des plus anciennes et précisément une des plus hardies de toutes, c'est celle que Dieu, en créant le monde intellectuel, a donné forme et existence hors de lui à ce qui était en lui virtuellement, en sa pensée, en sa volonté ; que le monde intellectuel étant issu de Dieu, n'est que Dieu lui-même sans cesse reproduit ; qu'en se répétant indéfiniment, son but absolu et unique est de se manifester sous des formes infinies, et que, par une conséquence rigoureuse, l'existence du monde spirituel a pour effet de multiplier ses perfections à l'infini. Or, en pure théorie, il n'est rien de plus sublime que le système de l'*émanation*, qui veut que tout ce qui est, étant sorti de Dieu, soit en lui et pour lui, comme tout est par lui. Seulement ce principe si pur a des conséquences inadmissibles. En effet, si tout est en Dieu comme de Dieu, rien n'est en soi, et tout ce qui est, simple forme d'existence, vaine apparence, n'a au fond ni existence propre ni personnalité réelle.

On le voit donc, lorsque cette théorie, qui mène si naturellement au panthéisme, se perd réellement dans cette grande aberration, elle réduit le monde spirituel à une série d'apparitions ou de phénomènes destinés à s'abîmer, au temps donné, dans le sein de celui de qui tout était émané. Quand elle se tient éloignée d'une émanation substantielle, de cet abîme qui implique une absorption substantielle aussi ; quand elle enseigne, au contraire, très-simplement, que tout est venu du principe suprême, et que tout ce qui est de lui étant aussi destiné à être à lui, en lui et comme lui, doit y subsister éternellement et doit participer à un degré quelconque à sa perfection divine, elle est dans le vrai. Car telle doit être la loi de toute existence morale : en Dieu les êtres doivent s'enchaîner les uns aux autres comme leurs types s'enchaînent dans son intelligence. Etant liés les uns aux autres, et leur règle commune étant la loi divine, leur terme commun doit être aussi la perfection divine, bien entendu, dans la limite possible pour les êtres finis. Le monde spirituel étant de Dieu et participant à sa perfection par son origine, doit participer au plus haut degré possible à sa perfection, par ses progrès indéfinis, et cette participation est nécessairement sa fin dernière.

Mais, bien entendu, c'est du monde spirituel qu'il s'agit, ce n'est pas de l'homme seul. L'homme fait partie de ce monde, mais il n'est pas ce monde, et il ne

faut pas mettre une partie en place de l'ensemble. On fait cette faute quand on ne veut voir, dans les motifs de la création d'un monde entier, que l'intérêt d'une seule classe d'intelligences, que l'amour de Dieu pour nous. Or, si c'est bien l'amour de Dieu qui lui a fait vouloir la création, ce n'est pas son amour pour l'homme seul, c'est son amour pour toutes les intelligences, son désir d'être aimé de toutes. Mais on fait une faute plus grossière. Non-seulement en caressant cette solution notre esprit se fait égoïste, il se met au service des sens, il s'imagine que le but de l'univers moral et intellectuel est le bonheur que Dieu prendrait à être l'auteur du nôtre, et que le nôtre serait moins le bonheur futur ou le bonheur moral et intellectuel que le bonheur matériel, et surtout le bonheur immédiat tel qu'on le demande à toute heure.

Et assurément il ne se concevrait rien de plus personnel, de plus étroit et de moins philosophique qu'une telle solution. Aussi ce système cent fois repoussé et toujours debout, n'a-t-il cessé et ne cessera-t-il de créer des montagnes d'objections et de difficultés, dont aucune ne peut être résolue, car l'optimisme n'est qu'une hypothèse, qu'un jeu d'esprit provoqué par cette trop sérieuse folie. Trop sérieuse, en effet, car le mysticisme semble y tenir autant que le sensualisme, et elle est répétée au nom de la théosophie la plus ambitieuse comme au nom de la philosophie la plus vulgaire. Le mystique Swedenborg

dit : « C'est sur l'homme qu'est transporté tout l'ordre divin et de la création ; il est la fin dernière dans l'organisation divine des choses. » Cela est d'une inconséquence évidente. Concevoir ainsi le but de la création et confisquer l'immensité du monde au bénéfice de l'homme seul, n'y voir que lui et ses fins, c'est rapetisser l'intelligence divine aux proportions de l'intelligence humaine, à ses vanités et à ses faiblesses. Cela est si peu digne de l'intelligence humaine arrivée à son vrai développement qu'on ne le pardonne qu'à son enfance. L'homme est le principal habitant de la terre, et il est en rapport avec l'univers tout entier ; il entre dans l'organisme général du monde ; il tient à la substance de l'univers, à ses forces, à ses lois, à ses destinées. Et s'il y tient par une sorte d'assujettissement et même d'enchaînement, il n'y tient pas en esclave. Son horizon n'est pas borné là. Il s'élève, libre, au-dessus de la terre, comme s'il n'y tenait pas, et sa pensée se promène, libre, dans l'immensité de l'espace : il y calcule, arpente et divise, comme s'il y régnait ainsi que sur la terre. On a donc raison de dire : Une belle partie de la création, la terre tout entière, est devenue le domaine spécial de l'homme organique ; le reste compose le domaine de son intelligence et Dieu a voulu que partout où l'homme porterait ses regards, *il le trouvât.* *Mais*, imaginer que c'est là tout le but du créateur, et motiver, par ce point de vue, la création entière,

c'est un véritable enfantillage. Qu'on mette en avant le bonheur purement matériel, le bonheur purement moral, ou l'un par l'autre, tous deux favorisés par l'organisation la plus parfaite de la société terrestre, dès qu'on cherche les fins de la création intellectuelle, non pas dans la destinée faite à la totalité des êtres qu'elle embrasse, mais dans celle d'une seule fraction, dans la nôtre, on ne peut que s'égarer. L'espèce humaine, en se persuadant que, dans le monde, tout est fait à son intention, en prétendant juger d'après elle seule les desseins d'une œuvre divine dont elle ne connaît que la moindre partie, et en ne voulant y voir qu'elle ou du moins elle avant tout, et ne donnant à Dieu de souci et de pensée que pour l'homme, se fait trop grossièrement un Dieu à son image. Pour entrer tout-à-fait dans le vrai, toute fraction sensée du monde des esprits, au lieu de s'exalter comme si elle était l'unique ou la principale classe d'êtres moraux, doit, au contraire, prendre en Dieu même les motifs de la création de tout, comme il faut rapporter à lui seul le but de tout.

L'homme a refusé d'entrer dans cette voie, et il a proposé d'autres solutions, indiqué d'autres fins à la création du monde spirituel.

On a dit, d'abord, que tous ses membres ont été appelés à l'existence pour concourir au bien-être de tous, pour s'aimer entre eux d'un amour pur.

Mais cela est trop petit et trop personnel encore.

On a dit, ensuite, que la seule mission qui se conçoive pour des existences faites à l'image de Dieu, c'est de célébrer sa gloire et sa bonté.

Cette conception est belle aussi; mais si la première est trop étroite, celle-ci paraît trop stérile; car une fonction aussi simple, si sublime qu'elle soit, ne saurait être le but d'une création aussi riche. Après tout elle réduirait l'infinie multitude des êtres moraux au rôle d'instruments enchaînés à la grandeur d'un autre. Or, telle ne saurait être la fin du monde spirituel tout entier.

On s'est quelquefois découragé au milieu de ces essais infructueux, et l'on a pensé qu'au lieu de chercher les fins de l'ensemble, il ne fallait s'attacher qu'à celle de chaque chose ou de chaque ordre de choses. L'ensemble des choses ou des existences cosmiques n'étant qu'une réalisation progressive et toujours plus parfaite de l'idée créatrice, il est évident, a-t-on dit, que celle-ci ne peut être saisie tout entière dans la création avant sa réalisation définitive. Le but atteint peut seul s'expliquer lui-même, et il faut, ajournant toute théorie générale jusque-là, se contenter des fins spéciales; car à chaque chose il faut attribuer un but; il le faut *à priori*, à cause de l'auteur; il le faut *à posteriori*, par la raison que chaque existence révèle le sien, chaque créature étant, en son espèce et pour son but, une sorte de chef-d'œuvre.

En effet, toutes les sciences proclament d'une même

voix une téléologie sublime dans la nature inorganique comme dans la nature organique, natures d'ailleurs composées des mêmes éléments, car les mélanges d'oxigène, d'hydrogène, de carbone et d'azote sont, dans l'une comme dans l'autre, la chose principale. Et mille exemples, tous fournis par les sciences positives, plus frappants les uns que les autres, attestent cette téléologie universelle. Celle du cœur humain, viscère fait pour assurer, par une pression perpétuelle, la perpétuelle circulation du sang, et par elle toutes les opérations de salut, toutes les fonctions d'absorption et d'assimilation qui constituent la vie, est peut-être plus merveilleuse encore que celle de l'œil citée communément avec tant de confiance. Et l'on doit juger de celles du monde spirituel, qui est la création par excellence, par ces révélations du monde matériel. Non-seulement toute classe, tout ordre d'êtres moraux et tout individu, doit avoir ses fins et sa téléologie, mais chacune de ses facultés et chacun des phénomènes qu'elles enfantent, la sienne.

Et certes c'est une noble et grande étude que celle qui recherche toutes ces fins. Toutefois, ces fins ne sont toutes que des moyens d'un but d'ensemble, de l'idée créatrice dont elles ont la mission d'amener la réalisation toujours plus parfaite.

Ce point de vue nous apprend trois choses également utiles : à nous élever du particulier au général,

à nous arrêter où la science le veut, à entrevoir un peu au-delà où la spéculation le permet.

Ainsi, pour la terre, la science nous montre que toutes les existences forment une série ascendante qui se termine à l'homme, et qu'à cette fin servent toutes les productions inférieures. La science veut qu'on s'arrête là, mais la spéculation demande encore quel est le but de l'existence humaine, et dès qu'elle l'a entrevu, elle s'élève d'un échelon encore pour demander, quel est le rôle de cette existence dans l'ensemble des êtres, ou quel est le but auquel, à son tour, elle sert de moyen comme existence inférieure? Et certes elle a raison. Car si l'éducation du genre humain par un progrès incessant, par son élévation à une science toujours plus pure et à une moralité toujours plus haute, est la fin spéciale de notre race, elle a sans doute une mission encore à réaliser dans l'ensemble des existences qui remplissent l'immensité de l'univers. Elle pourrait en avoir une autre, même sur cette terre, celle de préparer l'avènement d'existences supérieures à la nôtre, qui peut-être n'est pas la dernière qu'ait à recevoir notre globe.

En effet, si le but de la création de l'homme, comme celle du monde spirituel tout entier, est la révélation de l'infini dans le fini, nous devons concevoir qu'une révélation plus grande que celle qui se fait en nous, est très-possible.

On fera toutefois une question.

La création des intelligences supérieures ou inférieures à l'homme a-t-elle le même but que la nôtre?

Du moment où nous différons d'organisme, et sans doute de facultés aussi et de destinées préparatoires, nous devons différer de destinées finales.

Mais, si tous les êtres moraux forment un seul monde et obéissent à une seule loi, comme à un seul maître, ils ne peuvent, malgré la variété des formes, concourir tous qu'à une seule œuvre. Donc la fin de toutes les intelligences créées est la même; la fin spéciale de chaque catégorie lui est propre. Dire que la fin spéciale de toutes est la nôtre, ce serait supposer leur mission et leur destinée identiques aux nôtres. Or, si la destinée générale de toutes est évidemment de concourir comme créations morales aux desseins universels de leur auteur, leur destinée spéciale évidemment n'est pas la nôtre. Nous ne sommes pas le type des autres esprits; ils ne sont pas nos types. Mais Dieu est le type commun de tous. Aspirer à la ressemblance avec ce type, approcher de ses perfections autant que le permet la nature des uns et des autres, voilà le but commun de tous. Et en d'autres termes, là est le plus sûr moyen de concourir au dessein d'ensemble de Dieu dans la mesure des facultés et dans la sphère de chacun. Que ce dessein d'ensemble soit proclamé trop sublime et trop élevé audessus de notre intelligence pour que nous le concevions un peu, ou bien que ce dessein soit tout simple-

ment la perfection de tous, le bonheur de tous par la perfection, ou la gloire de Dieu par la perfection et le bonheur de tous, peu importe la formule de notre science ou l'expression de notre humilité. Ce qui est évident, c'est que tous les êtres moraux ont chacun un but spécial, et qu'ils ne sont pas faits uniquement par rapport aux autres et pour servir au but les uns des autres ; et que tous aussi, sous la direction commune de la sagesse divine, et même sans en avoir conscience ou sans avoir connaissance les uns des autres, ils doivent concourir au but suprême de toute la création.

Chercher le but spécial d'une classe ou d'une espèce, demander, par exemple, dans quel dessein sont faites les intelligences terrestres, ou pour quelle fin sont créées celles de Neptune ou de Saturne, ce serait poser des questions insolubles. Et cela prouve une fois de plus que c'est d'après le point de vue de l'ensemble et non d'après l'étroit point de vue de l'égoïsme terrestre, neptunien ou saturnien, qu'il faut aborder tout ce problème. Le rôle de tous, subordonné à la loi d'un seul, est marqué dans le plan de l'ensemble. La destinée de chacun est liée, dès son début et pour jamais, à un ordre de choses perpétuel, universel, infini, à une série de développements et de solutions dont le progrès ne s'arrêtera pas, n'ayant pas de limites. Mais si liées qu'elles soient, le destinées sont gouvernées, elles ne sont pas enchaînées.

VI. — *La conservation. Les imperfections et le mal.*

La conservation du monde spirituel n'est pas seulement le maintien de l'existence de ce qui a été créé, mais celui des forces mêmes qui ont été données pour assurer ce maintien, celui des lois établies pour cet effet.

Cette conservation est censée avoir commencé dès que la création a été accomplie. Mais il ne se conçoit rien entre la fin de la création et le commencement de la conservation, et telle est la liaison de ces deux faits, qu'à proprement parler, il n'y a pas eu commencement du second et pas cessation du premier. La puissance créatrice de Dieu ne cesse pas plus d'être elle-même dans le monde spirituel que dans le monde matériel. Elle ne cesse pas de créer. Il n'y a, dans son œuvre d'ensemble, ni interruption, ni suspension, ni *statu quo*, et sa pensée conservatrice continue si bien sa pensée créatrice, qu'elle ne s'en distingue qu'en théorie. La puissance créatrice n'offrant pas de ces points d'arrêt qui feraient des extinctions de vie ou des évanouissements, est conservatrice en ce sens que, loin de laisser périr ou de détruire aucune des existences spirituelles qu'elle a créées, elle en veut et elle en assure la permanence.

D'un autre côté, aucune de toutes les existences voulues de Dieu et pleines de sa vie ne reste *in statu*

quo. Chacune se meut sans cesse dans la sphère des forces et des lois qu'elle leur a faites. Aucune ne se conserve mécaniquement. Toutes se transforment, au contraire, de telle sorte que la conservation n'est, en dernière analyse, qu'une transformation permanente : correspondance parfaite entre le monde moral et le monde physique, et harmonie d'autant plus naturelle que l'un n'est que la forme sensible, le véhicule de l'autre.

L'intelligence humaine seule distingue là deux choses. Quant à Dieu, la création et la conservation sont un seul et même fait, et l'on peut prendre en un sens parfaitement vrai ce que dit Lamennais : « Comme » il n'a pu que se reproduire lui-même, quoiqu'à » des degrés finis ou du moins inférieurs, et que » cette reproduction sous les conditions du fini ne » saurait jamais être consommée, la création indéfi» niment progressive tend, par un développement » sans fin et par un mouvement d'ascension perpé» tuelle, à se rapprocher de son terme. La création » se fait ainsi de plus en plus parfaite, semblable à » Dieu. »

En effet, du premier moment jusqu'au dernier, s'il y en a un, ou du commencement jusqu'à la fin, s'il y en a une, les rapports du monde spirituel avec Dieu constituent un fait continu, et, en ce qui concerne l'Être éternel, absolu, immuable, il n'y a dans les forces et dans les lois qui président aux deux

faits, ni des modifications, ni des époques qui soient des révolutions véritables. Pour la raison humaine, au contraire, raison assujettie aux formes du temps, il y a, dans ces faits, des époques et des modifications qui constituent des révolutions profondes. Il y a commencement du monde spirituel, il y a création. Ce monde continue, il y a donc conservation. Il n'y a pas *statu quo*, il y a donc transformation. Et dans celle-ci, quoique les faits s'enchaînent, se motivent et s'amènent naturellement, légitimement, c'est-à-dire en conformité des forces conduites par la force suprême, qui est la suprême liberté, il y a néanmoins une altération essentielle, d'apparentes ruptures, de graves insurrections, de véritables troubles apportés à l'ordre établi au nom de la loi divine. Les perturbations qui se présentent dans l'histoire du monde matériel, se répètent dans le monde spirituel ; et même les questions du Gouvernement divin, les questions de théodicée, offrent dans le second de plus grands problèmes que dans le premier. Outre la question des imperfections qui s'y révèlent et du mal qui s'y découvre, il y a celle de l'origine de ce mal ou de l'altération primordiale qui y figure, compliquée par la question de l'auteur véritable de cette altération, et par celle des conséquences qui en résultent dans le gouvernement même de ce monde.

Ces imperfections sont-elles apparentes seulement ou sont-elles réelles ? y a-t-il plus que des inconvé-

nients? sont-ce des défectuosités, c'est-à-dire des existences ou des forces imparfaites?

Ce ne peuvent pas être des choses mal entendues de la part de Dieu, mal prévues de sa science parfaite, mal dirigées par son absolue sagesse, ou aboutissant à d'autres fins que celles qui sont voulues par elle; mais ce peuvent être des choses très-éloignées de la perfection.

En effet, le monde spirituel offre, non pas seulement des apparences d'imperfections, mais des imperfections réelles, c'est-à-dire des forces et des existences en dehors de la perfection. Et puisque ce ne sont pas des créations manquées, ne répondant pas à leur but, des créations défectueuses manquant de puissance et de sagesse, les anomalies qu'elles présentent doivent être voulues. Mais, dans ce cas, sont-ce de véritables imperfections ou des perfections sous des formes mystérieusement, merveilleusement voilées?

Le fait est qu'il n'y a pas une de nos facultés qui soit parfaite, pas une de leurs opérations qui ne laisse à désirer, et que, dans notre plus entière conviction, dans les exigences nécessaires de notre raison, il en est ainsi, à des degrés variés, de tous les êtres intellectuels, hormis un seul.

On a voulu expliquer le fait, en disant qu'il tient à ce que ce monde n'est pas le meilleur des mondes, mais seulement le meilleur des mondes possibles; que

si un meilleur monde eût été possible et n'eût pas été réalisé, l'une de ces deux choses serait claire, c'est que Dieu n'aurait pas pu ou n'aurait pas voulu le faire; que ni l'un ni l'autre de ces cas n'était admissible; qu'il s'en suivait donc qu'un monde meilleur n'était pas possible, et que celui qui est, est au moins le meilleur de ceux qui pouvaient être. Mais cela n'explique absolument rien et ne fait disparaître aucune difficulté.

On dit que, somme toute, dans ce monde tel qu'il est, le parfait l'emporte sur l'imparfait, l'ordre sur le désordre. Mais cette assertion n'est d'aucune portée, vu que nul n'est en état de faire l'addition et la soustraction nécessaires pour la justifier.

Ce qu'on peut dire au contraire très-hardiment, c'est que, s'il y avait dans l'univers des imperfections véritables que le Créateur n'eût pas permises dans un but spécial, et si toutes celles qui existent n'avaient pas elles-mêmes un but aussi sage que les perfections auxquelles elles sont mêlées, alors ou la volonté, ou la puissance, ou l'intelligence du Créateur seraient douteuses.

Or, l'idée d'une limitation de ses attributs est incompatible avec sa nature. Donc, ou Dieu est inconcevable, ou bien il n'y a dans son œuvre que des imperfections voulues, et elles le sont d'après un but aussi sublime que tout le reste. Toute imperfection non-voulue attesterait une de ces quatre choses : ou une in-

suffisance de la part du Créateur ; ou une différence réelle entre le Créateur et l'Intelligence suprême ; ou une résistance opposée à sa puissance par une matière aussi éternelle que lui ; ou enfin une intervention dans l'univers de la part d'un mauvais principe aussi puissant que lui.

Toutes ces hypothèses étant contraires à la saine théologie, et aucune n'en étant par conséquent admissible, il faut conclure que Dieu a voulu les choses telles qu'elles sont, et admettre nécessairement qu'elles remplissent un but parfaitement digne de ses perfections absolues.

Si Leibnitz a eu raison de dire, que la véritable physique doit être puisée à la source des perfections divines, cet axiome s'applique encore mieux à la véritable pneumatologie. Et quand ce penseur y ajoute qu'il faut faire découler la philosophie des attributs de Dieu ; que Dieu est la lumière de tous les hommes; qu'il y a un esprit universel présent en tous ; que la vérité qui parle en nous, lorsque nous reconnaissons les théorèmes d'une certitude éternelle, est la voix de Dieu, tout cela est encore plus vrai dans l'ordre spirituel que dans l'ordre matériel.

Pour aller à la vérité dans le monde moral, il faut y voir toujours la pensée et la main de Dieu ; il faut regarder l'ouvrier, si l'on veut expliquer l'œuvre. C'est au nom de ce principe que nous procéderons.

Les imperfections qui ne sont que l'absence ou le

début ou les tâtonnements de la perfection, ne sont que des ébauches. Mais il y a dans le monde spirituel des déviations essentielles de la perfection ou même des oppositions qui la combattent. Les unes et les autres sont-elles admises ou souffertes seulement par la puissance créatrice? Ou bien sont-elles appelées et produites par elle à dessein, et sont-elles son œuvre?

Le mal qui se rencontre dans le monde spirituel, non pas sous forme de souffrance ou de douleur, de chagrin ou de peine seulement, formes sous lesquelles il s'explique comme un des plus admirables moyens d'éducation, d'élévation (ou de sanctification, pour prendre un terme de théologie), est naturellement voulu de Dieu. Il est le témoin de sa bonté autant que de sa puissance. Il est donc voulu de lui. Le mal qui se remarquerait sous la forme d'un but non atteint, ou sous celle d'une violation de la loi, d'une négation de la vérité, en un mot d'opposition volontaire, obstinée, méchante et criminelle dans l'ordre moral du monde, ne peut pas être voulu de Dieu. Car ce qui est voulu de lui est inspiré de lui et récompensé de lui. Le mal réel ne peut être que souffert de lui en vertu d'une nécessité absolue ayant sa source jusqu'en lui, telle que la liberté individuelle accordée à tous les êtres moraux par sa liberté absolue et suprême.

Mais ce mal souffert de lui en vertu d'une nécessité fondée en son être s'accomplit en vertu d'une force

de l'ordre spirituel. Or, toute force spirituelle vient de Dieu, se trouve sous sa main et doit conduire à ses fins. Les forces du mal seraient-elles exceptées de cette loi générale? ne seraient-elles pas dans les mains de la puissance suprême? ne viendraient-elles pas de lui? ne tendraient-elles pas à ses fins?

Oui, elles viennent de lui, mais comme liberté, comme forces pures, et non pas comme abus de la liberté, comme forces impures, c'est-à-dire forces vouées au mal. Le mal ne vient donc pas de Dieu; et loin d'être inspiré de lui, il s'est installé en son univers malgré lui.

Néanmoins il ne saurait y être sans y concourir à ses fins.

Mais, s'il est installé en son univers malgré lui, peut-on dire qu'il y concourt à son but suprême?

Sans nul doute il y concourt, puisqu'il est dans l'univers; car s'il y est, c'est que Dieu le souffre; mais évidemment il n'en est ni voulu ni bien vu, ou Dieu ne serait pas Dieu.

Soit. Mais s'il ne fait que le souffrir, et toute autre idée serait un blasphème, le mal vient donc d'un autre, et si cela est, comment un autre a-t-il pu le mettre dans la création de Dieu? Ou on l'a mis contre la volonté de Dieu, et dans ce cas pourquoi la suprême Sainteté l'y souffre-t-elle? Ou on l'y a mis d'accord avec lui, et dans ce cas, Dieu aurait voulu le mal. Dans tous les cas, si sa bonté ne l'a pas voulu,

son omniscience l'a prévu. Et pourquoi, l'ayant prévu, n'a-t-elle pas reculé devant la création d'un état de choses que viendrait envahir le mal ?

En vérité, il n'y a pas lieu à répéter aujourd'hui encore ces objections d'une dialectique surannée, et quand on disait naguère encore que, pour répondre à ces questions d'une manière absolue, il ne faudrait rien moins que la sagesse suprême elle-même, on a été trop naïf. Puisque le seul principe de la liberté, le principe le plus incontestable de tous, suffit pour expliquer la possibilité du mal et par conséquent sa réalité, il faut s'y tenir ; nous ne saurions prétendre à une solution meilleure.

Nous sommes en effet certains de ces quatre choses: 1° Que si Dieu a permis que le mal fût, c'est que son existence ne saurait en rien compromettre les fins de la création ; 2° que Dieu, gouvernant tout, gouverne aussi le mal, et que si la divine Providence n'en change ni la nature, ni l'origine, elle en change à ce point les effets que, s'il est permis de conclure du particulier au général, elle en fait jaillir le bien, puisque souvent elle fait naître l'un de l'autre; 3° que si Dieu, qui ne peut selon nous que haïr le mal, en a cependant permis l'avènement, c'est que le mal lui-même peut servir à ses fins ; 4° que, s'il est à son service, et le contraire serait un dualisme absurde, loin d'être une chose absolue, ni une chose éternelle, il ne saurait être qu'une chose relative, subordonnée, et en

dernière analyse, que ce que tout ce qui est doit être entre les mains de Dieu, un moyen pour ses fins suprêmes.

En effet l'opinion, que le mal est un instrument dont Dieu dispose, domine dans l'espèce humaine; et peu s'en faut que, dans son audace, l'esprit humain n'ajoute : puisqu'il est à Dieu, quoiqu'il ne soit pas de Dieu et qu'il ne soit qu'un abus de ce qui est de Dieu, il est néanmoins un bien en dépit de toutes les apparences.

Mais, d'abord, le mal n'est ni le bien, ni un bien. Il n'est pas même l'indifférent. Il est l'opposé du bien, il est une aberration et une anormalité, comme le bien est la vérité et la normalité.

En second lieu, de même qu'il n'est souffert de Dieu qu'en ce sens, que la liberté d'user de nos facultés est de Dieu comme les facultés elles-mêmes, il n'est gouverné de Dieu qu'en ce sens, que le gouvernement suprême de toutes les forces étant en ses mains, celui des déviations de ces forces l'est nécessairement aussi ; que toutes, par conséquent, quelque forme qu'elles prennent, sont conduites nécessairement par lui de manière à converger vers ses fins dernières.

Mais si, par des merveilles voilées pour nous, son gouvernement fait jaillir du bien même du sein du mal, le fait est, néanmoins, que le mal apporte un trouble considérable dans le monde, qu'il égare les

facultés de l'être humain, qu'il les altère profondément, qu'il jette le trouble dans nos rapports avec tout ce qui nous touche, et le désordre dans le sein même de toute créature dont il s'empare. C'est donc avec raison que sa nature, son origine, son rôle et sa destinée finale, occupant une si grande place dans la destinée humaine, en occupent une très-grande aussi dans la pensée de Dieu.

En effet, c'est l'existence du mal qui motive, selon la foi religieuse du monde ancien et du monde moderne (car le christianisme peut être proclamé le symbole du monde civilisé), les faits les plus extraordinaires qui ont eu lieu dans la création spirituelle, j'entends les théophanies, les théopneusties et les théogonies. Et aux yeux de la tradition ancienne et de la théorie moderne, il ne fallut pas moins que ces manifestations divines pour combattre cet empire du mal dont l'origine et le principe se trouvent dans une altération profonde qui a pénétré le monde spirituel tout entier.

VII. — *L'altération primordiale. La démonologie.*

Il s'est établi dans le sein du genre humain, avant la naissance du christianisme, une théorie que le christianisme a confirmée et répandue dans le sein de la philosophie ; que celle-ci a souvent accueillie, d'autres

fois modifiée, combattue, mais qu'elle est bien obligée d'accepter comme occupant une place essentielle dans tous les grands systèmes de la foi ou de la spéculation. C'est la tradition ou la doctrine d'une double chute, d'une chute dans l'ordre supérieur des esprits et d'une chute dans la race humaine, conséquence l'une de l'autre. Car si le mal a éclaté dans le sein des premiers, il a pris tant de puissance dans la seconde, qu'il en est résulté une altération profonde pour notre organisme primitif comme pour les rapports de notre intelligence avec l'Intelligence suprême.

En effet, la question de la conservation du monde spirituel se complique de la question d'un fait qui, loin de le conserver tel qu'il fut créé, l'aurait singulièrement fait décliner. Or, ce phénomène, au premier aspect, serait étrange. Il n'aurait point d'analogie dans le monde matériel. Quelqu'imperfection qu'on ait trouvée dans celui-ci, loin de penser qu'il n'est plus aussi parfait qu'il l'a été dans son origine, qu'il a subi une altération essentielle dans les existences dont il se compose, on a proclamé les théories contraires, témoin la géologie la plus sérieuse. Du moins, si, à ses yeux, le globe terrestre a eu des révolutions, loin d'être des altérations, chacune d'elles a été un progrès sur la précédente ; les nouvelles existences qu'elles ont amenées ont été supérieures aux anciennes. Dans le monde spirituel, au contraire, on admettrait une altération essentielle : la nature géné-

rale et les attributs distinctifs de l'espèce humaine et des êtres les plus rapprochés de Dieu se seraient viciés, et tout le gouvernement de la divine Providence aurait été affecté de ce fait.

Or non-seulement cela paraît étrange au premier aspect, mais cette question elle-même paraît étrangère à la philosophie, comme question d'histoire. Toutefois, elle n'est ni étrangère à la philosophie, ni étrange pour la raison, puisque la raison en est saisie depuis que l'humanité est douée de raison. Cela est si vrai qu'on ne comprendrait rien aux plus grandes doctrines des nations les plus polies, si le fait de l'altération n'était d'abord compris lui-même. Ni la question de l'existence du mal moral ni celle de son origine, de son but, de sa destinée, ne seraient entendues sans ce fait, et sans ce fait, les solutions offertes par les plus beaux sytèmes de religion ou de métaphysique ne seraient pas même intelligibles. Ce serait donc en vain qu'on fuirait, comme étrangères à la science, et cette question et toute théorie qui s'y rapporte, par la raison qu'elle ne figure pas dans la philosophie grecque, dont la Renaissance a fait celle de l'Occident : ce procédé ne serait qu'une défaite, et toute philosophie qui n'oserait pas aborder le fond même de la doctrine religieuse et de la pensée métaphysique du monde chrétien, le seul civilisé, ne serait plus qu'un vain jeu dont il serait inutile de faire une étude sérieuse.

Il faut non-seulement aborder cette théorie, mais la

prendre dans toute sa portée, dans tout le rôle qu'elle joue au sein des plus graves doctrines. D'ailleurs, dans ses points essentiels, la tradition ancienne et la théorie chrétienne, qui l'appuie, sont très-simples. L'altération est née d'un grand acte de liberté, d'une substitution de volonté propre et individuelle à la volonté générale et suprême, de la résolution très-spontanément et très-audacieusement prise de la part de la créature, de se préférer au Créateur, de mettre sa pensée en place de celle de Dieu, sa volonté en place de la loi de Dieu. C'était, en termes plus généraux, entrer dans la voie qui substituait le bien personnel au bien suprême. Or ce grand acte d'égoïsme et d'orgueil, d'aveuglement et de rébellion, qui eut lieu d'abord dans la sphère la plus élevée du monde spirituel, et qu'illustra l'exemple de l'un des esprits les plus rapprochés de la perfection divine, a eu son écho et trouvé ses sympathies, son adhésion, dans la race humaine. Par suite des rapports qui lient entre elles toutes les parties de ce monde, comme sont liées celles du monde physique, le même fait s'est reproduit à des degrés variés, peut-être, mais semblables dans plusieurs fractions du monde intellectuel.

Demander s'il s'est communiqué à toute la variété des êtres spirituels, et si tous ont vu, dans leurs rangs, des défections ayant pour effet de profondes altérations dans les rapports des espèces entières avec Dieu; ce serait élever une question de pure curiosité.

A cet égard les traditions de l'antiquité et la pensée humaine ne donnent rien de spécial sur telle espèce ou telle autre, la nôtre exceptée. La plupart des systèmes enseignent la primitive pureté de tous les esprits et n'expliquent que par une dégénération venue à la suite d'une option rebelle, la condition de ceux dont l'existence est engagée dans le mal. Une *démonologie* qui embrasse les esprits tombés tous et une *angélologie* qui embrasse tous les esprits purs et bons, telles sont les deux grandes branches de la Pneumatologie. Et elles se retrouvent partout, même dans les systèmes où les intelligences émanées directement de Dieu, conservent avec lui leur affinité. Là aussi les esprits des degrés inférieurs, des sphères secondaires, s'affaiblissant toujours davantage, en raison de leur éloignement de la source dont ils émanent, finissent par se perdre dans le mal. La révolte elle-même, du moins l'opposition à l'Être suprême, s'y fait jour, soit dans le démiurge, soit dans telle autre intelligence. Et toujours l'espèce humaine est entraînée dans la chute. Or, voici toute la portée du mal.

D'abord son organisme primitif s'est altéré par suite d'une faute qui lui a été suggérée mais qu'elle a partagée avec empressement. Ensuite, sa nature éthique s'est viciée d'une manière radicale, universelle. Or elle ne se borne pas au plaisir qu'elle prend quelquefois au mal, mais elle le préfère d'habitude, d'inclination ou d'instinct, ce qui indique une véritable

décadence dans le monde spirituel, le créateur n'ayant pu le faire avec une sorte de prépondérance du mal en son sein. En effet, si la philosophie reconnaît une faillibilité personnelle et universelle, ce n'est pas encore assez : la religion enseigne partout un état de détachement de Dieu qui, depuis la chute, est antérieur dans chaque individualité même à la première des fautes personnelles de chacun. Or cet état de détachement universel et permanent, que la théologie chrétienne appelle péché originel, elle en rattache l'origine non-seulement à un acte coupable, à un premier choix, à une option, ou à un principe du mal, à la possibilité de mal choisir en vertu de la liberté, mais à un prince du mal, au chef des démons, esprits tombés à sa suite et à son exemple.

Cette théorie se complique donc, dans la sphère spéculative du monde chrétien, non pas d'une question éthique seulement, mais d'une question historique, et par conséquent d'une question critique et d'une question exégétique. En effet, la spéculation ne sachant rien à cet égard par elle-même, ne recevant de l'anthropologie pure que le fait de la faillibilité, on est obligé de prendre les éléments d'une solution dans une série de traditions orientales et dans une série de textes dont les uns sont polythéistes, les autres monothéistes, tous empreints du cachet de leur origine, et tous enrichis d'un symbolisme plus ou moins poétique, même ceux du christianisme et du judaïsme

Au premier aspect les textes sacrés sont simples. Le plus explicite de tous les écrits antiques sur ce fait, la Genèse, a l'air de ne parler que d'une désobéissance primordiale de l'homme, d'une rupture morale entre lui et son Créateur. Elle ne semble rattacher cette rupture qu'à un principe de liberté. Elle dérive du moins très-directement le mal de l'abus de cette liberté et du plaisir que trouve l'homme à faire acte de volonté propre au lieu d'obéir aux ordres de Dieu. A la vérité l'option, qui est une véritable rupture, a lieu dans un acte de sensualité. Mais le fait extérieur n'est rien dans la question, tout est dans le fait intérieur, dans cette option morale qui implique une émancipation complète de la part de l'homme à l'égard de l'auteur de sa destinée. Ce fait paraît donc simple. Mais il ne se passe pas entre l'homme seul et Dieu. Au contraire, les textes disent formellement que la désobéissance n'est entrée au cœur de l'homme qu'à la suite d'une insinuation faite par une autre créature. La Genèse, il est vrai, ne mentionne pas le chef des démons comme l'auteur de la séduction, et les idées qui forment la doctrine complète de la chute, de l'altération du monde spirituel, ne sont données dans les textes bibliques que successivement: le développement dogmatique n'a lieu qu'en harmonie avec le développement philosophique. Mais ce que la Genèse ne dit pas, l'Évangile le dit, et si Moïse ne nomme que le serpent, Jésus-Christ nomme le démon

Le séducteur c'est le démon, menteur et homicide dès le commencement. Car l'altération de l'homme est aux yeux de Jésus-Christ un homicide, et le raisonnement qui l'amena fut un mensonge. Il est constant que Satan n'apparaît sous son nom ni dans le monde adamitique, ni dans le monde patriarcal, ni dans le monde mosaïque, ni même dans la période des juges. Il n'est indiqué pour la première fois que dans la composition très-métaphysique, très-spéculative, qui porte le nom de Job. Il y figure comme rapportant à Dieu, au milieu de la cour céleste, ce qu'il a vu dans une tournée faite parmi les hommes, parlant en simple messager, se donnant l'air d'un agent de la divine Providence. Mais il trahit sa nature véritable par le mécontentement que lui donne la piété de Job, il indique le moyen de faire tomber cette vertu qui est un sujet d'admiration pour d'autres, et il se fait autoriser à une épreuve qui devra la détacher de Dieu. Il ne se charge que de cela, et, ce ministère d'agent de tentation suprême accompli, il ne reparaît plus.

Ce n'est pas là, quoi qu'on ait dit, un agent inoffensif, impartial; il ne se mêle de rien de bon, ne se fait pas charger de couronner le vainqueur ou de lui rendre le double de ce qu'il avait perdu, et montre par là même que sa mission est de faire éclater le mal où il est possible, de le mettre à nu où il est caché. Toutefois ce n'est pas Satan tout entier, tout démasqué ou tout développé, chef d'un empire opposé au règne

de Dieu. C'est un Satan dénué de toute puissance propre ; et, s'il a l'idée de faire jaillir le mal moral du sein de Job par le mal physique, il n'a pour l'exécution de ses vues que la faculté que Dieu lui donne.

Un génie semblable paraît sous des traits analogues dans les textes d'un âge postérieur (1 *Reg*. 22,19 à 23. 2 *Chronic*. 18 à 22.) Il fait le mal et pratique le mensonge plus ouvertement. Toutefois, c'est encore avec la permission de Dieu qu'il agit, et c'est dans une sorte de fiction ou plutôt de vision prophétique qu'il figure.

Satan est à ce point instrument ou agent de Dieu, que, dans deux autres textes (1 *Chronic*. 21,1 et 2.— 2 *Samuel*, 24,1), le même fait, un dénombrement dont les suites morales et politiques furent si funestes, est attribué ici à Satan, là à la colère de Dieu.

Le démon apparaît encore devant l'ange de Dieu chez l'un des prophètes, simple instrument de Dieu qui, seul, a le gouvernement du monde.

Comme il figure ainsi dans un récit dramatique, dans des textes pleins de fictions et de visions, on a dit que c'est moins une doctrine positive sur le mal qu'une personnification poétique du mal qui nous y est offerte. Il ne faudrait donc chercher un dogme ni dans Job, composition anonyme et écrit spéculatif s'il en fut jamais, dont le but évident est une discussion orientale sur le gouvernement de Dieu, ni dans les pages de David, empreintes d'un lyrisme évident, ni dans celles des prophètes, improvisations symboliques dont

l'interprétation est susceptible de plus d'un sens.

Mais d'abord, pour éclaircir, il ne faut pas faire de confusion. Entre les ouvrages de pure poésie ou de pure spéculation et ceux dont il s'agit ici, la différence est fondamentale. Malgré leurs formes, les écrits que nous venons de citer sont essentiellement dogmatiques en ce sens, qu'ils donnent des doctrines, des croyances, des solutions. Et c'est précisément dans ces sortes de compositions que l'Orient expose ses théories intimes. Ce qui est d'ailleurs incontestable, c'est que celles qui sont dans ces textes, le christianisme les confirme, les développe, et les enseigne formellement dans ses pages les plus didactiques. Pour lui le démon figure bien dans les premiers chapitres de la Genèse, car le serpent n'est qu'un agent, et c'est le démon seul qui souffle la proposition de l'acte qui aura pour objet d'égaler la science de l'homme à celle de Dieu ; c'est le démon qui incline le cœur humain à préférer la révolte à l'obéissance ; c'est lui qui amène entre la volonté humaine et la volonté divine le divorce qui est son état normal à lui. Rien de plus chrétien.

On a dit que la doctrine du judaïsme, étendue par le christianisme, livre au démon, sinon le gouvernement du monde spirituel et celui de l'espèce humaine en particulier, du moins une intervention alarmante ; que dès lors elle doit être mieux expliquée ou plus restreinte, ou rejetée entièrement.

La vraie doctrine est, qu'il n'y a pas de puissance

dans le monde que Dieu n'y ait voulu souffrir. A cette doctrine rien n'est contraire ni dans les textes du judaïsme ni dans ceux du christianisme. Le démon y est qualifié de chef des mauvais esprits ; mais cela ne veut pas dire qu'il soit indépendant du gouvernement suprême, ni qu'il intervienne plus que ne le permet la liberté inhérente à tout être moral. Il n'y est le chef et le type que de ceux qui le prennent pour leur type ou leur chéf. Il y est appelé une source de mal ; mais cela ne veut pas dire qu'il en soit le principe. Ce principe, nous l'avons dit, c'est un fait moral, la liberté, qui est chose d'institution divine. Il n'y a dans Satan rien de souverain, d'absolu, d'éternel. Créé ange de lumière, devenu esprit de ténèbres, son œuvre n'embrasse que les anges tombés de tous les ordres (*Éph.* 16, 12), les hommes pervertis comme lui, et comme lui condamnés (*Math.* 25, 41). Maintenant, il faut le dire, son empire, trop réel en nous, y est si bien opposé à celui de Dieu que, pour le renverser, il a fallu qu'apparût le Fils de Dieu (*Jean* 3, 8), qui le qualifie lui-même de prince de ce monde, et trouve bon d'ajouter qu'à son égard ce prince n'a nul pouvoir. Cela est très-frappant. Mais cela ne veut pas dire que le démon ait le gouvernement du monde. Cela veut dire qu'il est le père et le tyran de tous ceux qui vivent dans la rupture avec la loi et la volonté divine, qui vivent dans ce divorce que les prophètes qualifient d'adultère. Il est l'expression suprême,

non pas du principe de liberté qui est là loi suprême du monde spirituel, mais de l'abus de cette liberté, et non pas du désir d'abuser qui naît facilement dans tous les esprits, mais du plaisir que l'orgueil et l'égoïsme y prennent et qu'il y avait pris lui-même avant tout autre esprit.

On dit que ce fait de l'ordre moral, la liberté, l'idée de l'émancipation et le plaisir de l'abus, étaient tout le mal. Que c'est là le serpent primitif, (ὄφις ἀρχαῖος), le grand dragon, et que cette inclinaison vers l'indépendance a tenu le langage prêté au plus rusé des animaux. Ce serpent, dit-on, est en principe au sein de toute liberté faillible, toute liberté autre que celle de Dieu, la seule infaillible. Il n'était pas besoin d'un type, d'un conseiller extraordinaire : l'homme a été le *sien*. Il n'y a pas eu un grand fait d'altération dans notre espèce, il y en a eu mille, qu'un mythe spéculatif a réunis en un seul. Et à l'appui du fait moral qui doit avoir donné lieu à l'origine du mal, viennent chaque jour s'en joindre mille autres dans notre race, comme à l'appui du maintien de la constitution primitive de la nature vient un éclatant témoignage : notre pureté, qui se retrouve dans l'état de nature. De là, on doit inférer que tous les êtres moraux ont, comme nous, conservé les mêmes dispositions, qu'il n'y a eu d'altération dans aucune des espèces, que le démon lui-même n'est qu'une création métaphysique ou poétique, la personnification même d'un grand fait.

Rien ne simplifie davantage un problème difficile que d'écarter par une ingénieuse interprétation les données positives des textes qui le font naître, ou de remplacer les faits qui l'ont amené par de brillantes suppositions. Mais c'est peine perdue. Il y a dans ce problème deux faits : l'origine du mal et l'intervention d'un génie du mal. Nous allons les dégager successivement de dessous ces argumentations.

Et d'abord une altération universelle et permanente, une situation morale qui ne peut pas être l'œuvre d'un créateur parfait, est un fait établi par l'histoire de l'humanité tout entière. Puis, l'hypothèse d'un état de nature, pur de cette altération et à constater dans l'homme de la nature, est une supposition gratuite. Cet état, tel que l'illustre auteur du *Contrat Social* le célèbre, n'est qu'un état imaginaire. L'état réel, est un état de dégradation, inférieur encore à l'état d'altération générale. Il y manque le principe du développement ou du progrès, et ces prétendus types de l'homme normal sont livrés, les uns aux passions les plus grossières, les autres à une indifférence stupide. Kant dit avec raison : « Personne ne veut du grand mot, *retournons à la nature.*» (*Vom radicalen Bœsen*).

La preuve de la non-altération ne subsiste donc pas devant les preuves, devant les faits ou les présomptions d'altération.

On dit que toutes ces preuves sont des textes mythiques, symboliques, poétiques ou prophétiques.

Mais les preuves tirées de l'histoire du genre humain et de celle de chaque homme, ne sont pas de ce genre. Et pour ce qui est du caractère mythique, symbolique, poétique ou prophétique des textes sacrés, personne n'y conteste ni le second, ni le troisième, ni le quatrième. Tout le monde peut convenir encore que la chute y est indiquée dans une tradition antique, sous des enveloppes mythiques. Mais l'enveloppe importe peu. C'est ce qu'elle cache qui est tout. Or, ce que le texte enseigne, c'est évidemment une désobéissance primitive, une violation formelle de la volonté divine, et par suite un état profondément altéré entre l'homme et son créateur. Il y attache même une altération profonde dans l'organisme physique et dans les destinées de l'humanité sur la terre; car il attribue à cet acte de rupture les maux les plus frappants de la vie humaine, la douleur, le travail et la mort. Et dès lors on voit, sans entrer plus avant dans la question de la transmission héréditaire du péché, que, dans la pensée de l'auteur, les conséquences du grand acte ont été universelles et permanentes. Or cela est confirmé non-seulement par une série de textes *interprétables*, mais par une série d'arguments, d'instructions apostoliques, qui disent formellement que le salut et la vie sont venus par un seul, par Jésus-Christ, comme le péché et la mort étaient venus par un seul.

Cette théorie n'est donc pas figurée, ou exprimée en style symbolique. Elle est au contraire très-positive et

directe, malgré tous les tropes de langage qui se rencontrent dans ses développements. Le dogme de l'altération et de la chute est, on peut le dire, le point cardinal de tout le christianisme. Cette raison ne suffit pas, sans doute, pour en faire une doctrine de philosophie. Il faut pour cela que le grand fait soit constaté, établi, par des inductions de l'ordre physiologique et de l'ordre éthique. Mais chacun comprend que, pour la philosophie, il ne peut plus y avoir que des inductions. A la vérité, l'histoire de l'humanité semble confirmer la théorie biblique en ce sens, qu'elle n'a jamais connu d'homme qui n'ait failli, qui n'ait été profondément dominé par un amour plus grand de soi que l'amour de Dieu ; que jusqu'ici l'idéal de tous ne s'est encore réalisé pour aucun. Mais si la raison en conclut avec assurance, que cela est impossible à tous, même dans les circonstances les plus heureuses, elle n'est pas en droit d'affirmer, que ce n'est point par suite de la constitution primitive de l'espèce, mais par suite d'une altération survenue. Si incompréhensible que soit une création éthique qui jamais n'atteint l'idéal et où domine le penchant vers le mal, la philosophie aime encore mieux ce mystère qu'un autre. Seulement tout en convenant que nul être humain n'est jamais arrivé à l'état normal, possible à chacun et qui demeure toujours une idéalité, elle admet pour ses théories éthiques, que l'homme est *res integra*, que ni l'âme ni l'organisme primitif ne sont viciés. Un poëte

mystique, Novalis, a pu dire : « Qui croirait véritablement qu'il est *moral*, le serait réellement. » La philosophie, loin de croire à ce miracle, reconnaît au contraire la puissance de l'égoïsme et du sensualisme; et si elle connaît des esprits d'élite qui se contenteraient comme le poëte de Schiller : « d'être avec Dieu dans son ciel, » elle en connaît peu qui n'aimeraient provisoirement de beaux domaines sous le soleil. En l'état où se trouve l'humanité, elle n'admet donc pour personne ni la possibilité de remplir toutes les obligations de la loi morale, ni la volonté constante de s'y appliquer; et quelque difficulté que lui présente le fait d'une loi, d'une théorie absolue et idéale qu'aucune pratique ne parvient jamais à réaliser, elle s'en effraie moins que des difficultés qu'elle voit à la solution biblique.

En l'état actuel, la philosophie et la théologie étant d'accord sur la situation éthique de l'espèce humaine, et chacune des deux tenant avec raison, non pas à ses difficultés, mais à sa solution malgré les difficultés qu'elle offre, il ne faut pas même avoir l'idée de leur proposer quelqu'une de ces conciliations qui, sans satisfaire la science, ne ferait qu'irriter la religion.

On a disserté sur des distinctions à faire dans le fait de la chute. On a dit que, s'il se comprend qu'un fait de désobéissance résolue ait eu des conséquences graves pour une individualité, une famille, une tribu, une race même, cela ne se comprend ni pour l'es-

pèce entière ni pour toujours. Que si, à la place des enfants ou des esclaves du mal, les fils de Dieu ou les enfants du bien, à la vue de l'aberration, étaient rentrés purement et simplement dans les rapports véritables avec Dieu, il eût suffi de leurs exemples et de leurs leçons pour y ramener l'humanité. Que, même par analogie, la chute n'ayant pas été générale dans le monde des intelligences célestes, elle n'a pas dû être générale dans le monde des esprits terrestres, et dès lors le retour plus ou moins spontané de tous, leur palingénésie éthique est le cours naturel des choses.

Mais toute cette argumentation repose évidemment sur une analogie défectueuse, puisque dans le monde des intelligences célestes on n'admet pas une descendance directe par voie de génération, et qu'il n'y a point par conséquent d'enchaînement réel. Ce qu'on ne considère pas dans l'ensemble du raisonnement, c'est donc une différence fondamentale entre les esprits célestes et les esprits terrestres. Il en est une autre qui ne l'est pas moins, celle qu'il n'y a pas le même degré de décadence du tout entre l'homme, qui s'est livré à une volonté autre que celle de Dieu, mais qui, dans cette nuance d'infidélité, est resté néanmoins l'enfant de Dieu, et la race démonienne ou satanique, qui s'est constituée en un état d'hostilité absolue avec Dieu.

Il y a, dans le fait de l'altération, si peu analogie complète entre les deux espèces d'êtres, qu'il s'est

conservé des esprits purs dans le monde des intelligences, selon les mêmes textes, et qu'il n'y en a pas parmi les esprits terrestres, dont la faute moins absolue a eu des conséquences beaucoup moins profondes.

En effet, c'est ici un point essentiel à remarquer dans toute la théorie des textes religieux : c'est qu'ils ne disent pas que l'homme aurait perdu son caractère moral, sa liberté, sa conscience et sa raison à ce point qu'il ne serait plus capable de faire un bon choix. Ils rapportent, au contraire, que beaucoup de personnes ont fait ce choix. Ils nous apprennent que nul n'a aimé Dieu avant tout, comme il était naturel que tous l'aimassent ; que nul n'a constamment subordonné sa volonté à la volonté divine, comme il était naturel qu'ils fissent tous ; que nul n'a observé toute la loi faite obligatoire pour tous. Mais ils nous apprennent en même temps que tous ont encore, aidés de Dieu, les facultés suffisantes pour accomplir la destinée qui leur a été faite, puisque sans cela chacun aurait le droit de dire qu'il n'est pas coupable aux yeux de la loi ou de Dieu. Car la loi c'est Dieu.

L'aide de Dieu, qui s'appelle la grâce, n'est que le pur effet du rapport naturel de Dieu avec le monde spirituel. C'est un fait que la philosophie peut admettre d'autant plus aisément que le contraire serait plus irrationnel. Et comment comprendre, en effet, que des intelligences finies, faites à l'image de Dieu pour une destinée morale et pour concourir à

l'œuvre de sa providence, la comprissent et y concourussent fidèlement d'elles-mêmes à ce point qu'elles fussent en état de la réaliser sans lui, sans ses lumières et son influence permanente sur tout leur être? La philosophie peut dire, au contraire, très-positivement que cette influence leur est assurée; elle peut comprendre très-parfaitement ce que la religion appelle la grâce. Et pour peu qu'elle le veuille, elle peut, en vue de l'état réel de l'humanité, dire qu'il n'est pas possible que Dieu ait fait les esprits terrestres tels qu'ils sont, livrés à des maux physiques et moraux inconciliables avec sa sagesse et sa bonté infinie, ne comprenant presque rien à leur destinée, n'aimant pas leur créateur, et préférant toujours leur volonté à la sienne. Elle peut dire, tout aussi haut qu'elle le voudra, qu'elle aussi elle a ses raisons pour admettre quelque grande révolution dans l'état normal et primitif de l'homme; que, sans cela, on ne pourrait concevoir l'homme comme une œuvre de la sagesse suprême.

En proclamant cette théorie, la philosophie tomberait dans une difficulté plus grande que les autres, si elle se livrait à l'ambition d'expliquer comment une pareille révolution a pu arriver dans l'œuvre de Dieu. La véritable philosophie sait toujours se récuser sur les questions de mode et d'origine; sa mission est d'exposer le monde spirituel tel qu'il est, et non pas de nous démontrer comment il l'est devenu. Si la

situation de l'homme est anormale, c'est à l'histoire, si elle le sait, qu'il appartient de dire de quelle manière elle s'est faite; et la plupart des objections qu'a soulevées le dogme de la chute sont nées ou des exagérations ou de la prétention d'en déduire la naissance et la cause. En supposant, au lieu d'une altération, un état de perdition absolue, on a provoqué une exagération correspondante dans les théories de la grâce, qui a provoqué à son tour des exagérations en sens contraire. D'une part, on n'a pas considéré que, s'il y avait eu perdition absolue, il y aurait eu anéantissement de l'œuvre de Dieu, et que le salut devenait impossible sans un acte de grâce équivalent à une nouvelle création ; d'autre part, et de peur de trouver la vérité trop forte, on l'a diminuée au point de rendre insoluble l'énigme de la corruption spirituelle. (*V.* Kant, *vom radicalen Bœsen*, œuv. t. VI, p. 177-180-192-197.) Suivant les textes sacrés elle consiste pour ce qui concerne l'espèce humaine en ceci : l'homme, fait à l'image de Dieu, et délégué de Dieu pour être l'agent de sa volonté sur la terre, au lieu d'accepter cette mission, a préféré, dans toutes les générations et dès la première, un usage arbitraire de ses facultés et un emploi égoïste de la liberté qu'il a d'en disposer pour le bien, qui était sa nature, ou pour le mal, qui lui était interdit. Au lieu de s'attacher d'amour à celui qui l'avait créé par amour et de faire choix de la volonté divine, qui est absolue, il a fait

choix de sa volonté personnelle ; il a substitué l'amour de l'imparfait à celui du parfait et l'intérêt de son être aux desseins de la Providence.

Quant à la personne du démon, il y a eu des exagérations semblables, exagérations d'exégèse, de poésie et d'art, qui en ont fait un être imaginaire, ce qu'un homme de grand sens appelle les caricatures de la superstition. (Sartorius, *Die Lehre von der heiligen Liebe*, 3e éd., t. I, p. 130.) L'existence personnelle du démon, on le comprend, est difficile à prouver, puisque celle de Dieu et celle de notre esprit le sont. Il est aisé de dire que, dans le mythe de la Genèse et dans les autres textes sacrés, Satan n'est que la personnification du mal moral, qu'il y est identifié, non pas avec le principe du mal, mais avec le mal. Mais de cette identification, qui est une vaine phrase, il ne résulte pas que Satan ne soit que la personnification d'une idée, par exemple « de celle du principe cosmique qui cherche sans cesse une existence personnelle, et n'en a pas d'autre que celle qu'il trouve dans l'espèce humaine. » Cela ferait de lui le pendant du Dieu des panthéistes. (*Martensen*, p. 225.) Or aux yeux de la Bible le démon n'est pas un principe, il n'est pas une personnification, il est un être très-réel, très-perverti, mais si bien dans la nature et dans la réalité des choses qu'il n'est que le *plus grand des pécheurs*, puisque ceux qui pèchent sont, d'après l'Évangile, du diable. (*Saint Jean I*, 3-8.)

Mais la philosophie peut-elle admettre cet esprit?

La philosophie, qui affirme l'existence du monde spirituel, affirme par une conséquence forcée l'existence d'intelligences supérieures ayant pouvoir d'abuser comme pouvoir d'user de leur liberté. Et étrange serait celui qui oserait dire que, ce qui a lieu sans cesse parmi les êtres libres, appelés hommes, l'abus, n'a lieu que parmi eux; que, de tous les autres esprits, aucun n'a pu faire ce qu'a fait l'homme; qu'aucun, fût-il des plus élevés et des plus audacieux, n'a pu devenir, dans la voie du mal, le type et comme le prince de tous.

Ce qu'on conteste plus hardiment, c'est que ce chef soit assez puissant pour entretenir des rapports de séduction avec le monde spirituel et pour y exercer une influence sensible. Et il est très-vrai que, sur ces rapports et sur cette influence, la philosophie n'a aucune donnée pour en faire l'objet d'une théorie. La psychologie expérimentale et l'observation éthique peuvent faire des études sur le mal et des hypothèses sur sa cause, sur le principe des mauvaises pensées et les mobiles des mauvaises œuvres; mais elles n'ont pas le moyen de distinguer ce qui, dans ce domaine, vient de nous de ce qui vient d'autre part. Elles peuvent trouver, dans le cœur de l'homme et dans les attraits du monde, le secret absolu de tout mal; elles peuvent même appuyer en apparence cette doctrine sur des textes sacrés et sur des paroles de Jésus-Christ. Ces

oracles se plient à tout ce qu'on veut, lorsqu'on interprète le Nouveau-Testament comme Spinoza interprète l'Ancien; et si elle ne tient aucun compte des autres textes, non interprétables en ce sens, la théologie peut aisément nier l'existence personnelle du démon. Mais s'il est un fait ou un dogme clairement enseigné dans les textes fondamentaux du judaïsme et du christianisme, compris comme on doit comprendre des textes, c'est-à-dire dans le sens des auteurs, c'est le fait et le dogme de l'existence personnelle du démon. C'est, de plus, ce principe que, loin d'être restreint à l'espèce humaine, le rôle du démon dans le monde moral est à ce point universel qu'il est, avec l'altération de l'espèce humaine, la grande raison de l'apparition et de l'œuvre du Fils de Dieu.

En un mot, la démonologie est la clef de la christologie.

Quand on a dit que, sur cette théorie, il y avait entre l'Ancien-Testament et le Nouveau une différence sensible, on a eu raison; car sur ce point comme sur tous les autres, les textes de l'un développent et complètent ceux de l'autre. Mais quand on a dit que la démonologie chrétienne s'était formée de celle de l'Orient, on a été dans le faux. L'enseignement des textes chrétiens est la suite de la démonologie judaïque, de même que le christianisme est une doctrine plus développée du judaïsme sur Dieu, son règne et sa providence, sur le Fils de Dieu, sur le Messie et sur son

œuvre, sur le Saint-Esprit, sur le péché et sur l'immortalité. Et ce développement est aussi considérable qu'il est net. Quand la foi chrétienne prie, par exemple, que le règne de Dieu vienne, elle dit évidemment qu'il y en a un autre, celui-là même qu'elle appelle le règne du mal ou le règne du démon, considéré comme l'être moral le plus anticéleste ou le plus terrestre, comme le prince des ténèbres, le type de l'œuvre des ténèbres.

Mais le règne du démon est-il dans celui de Dieu une intervention telle qu'il y constitue une interversion ?

CHAPITRE VI.

Le gouvernement de Dieu en rapport avec les destinées, les forces et les lois du monde spirituel. Règne de Dieu. Théocratie et théophanie.

I. — *Les destinées du monde spirituel.*

La grande objection qu'on fait contre la démonologie chrétienne, c'est qu'elle altère profondément la théorie philosophique du gouvernement de Dieu ; que, loin de l'admettre exclusif et immédiat, elle en livre une partie à une puissance démonienne qui n'est pas seulement un agent infidèle, mais hostile, disposant d'une légion d'autres. Et certes, si cela était, elle enseignerait une véritable inconséquence. Elle nous mettrait en rapport avec des puissances supérieures dont les bonnes seraient inférieures aux mauvaises. En effet, la part faite aux anges dans notre destinée est limitée au rôle de messagers et d'interprètes, sans aucun mouvement propre, sans spontanéité, tandis que les démons travaillant à notre perte avec l'énergie, l'initiative et les habiletés les plus propres à l'assurer, acquerraient une telle prépondérance qu'ils mériteraient tous le titre de prince de ce monde. Or si les

démons avaient, à la lettre, le gouvernement de ce monde, le mal et ses problèmes seraient sans doute expliqués, mais alors, proclamer la Providence divine et la liberté de l'homme, serait une contradiction flagrante.

Aussi telle n'est pas la doctrine du christianisme. D'après cette doctrine le chef des intelligences devenues coupables n'a pas cessé d'être un agent; il n'est pas devenu indépendant, il n'a pas fait de progrès dans le cours des temps, si même le mal en a fait.

En abusant des textes sacrés, en y prenant mal les images, en y apportant un mauvais esprit, on peut y trouver une mauvaise doctrine. Mais en y apportant un esprit philosophique, on y trouve une doctrine très-philosophique : celle que le mal n'est pas seulement dans le genre humain, qu'il est encore dans le reste du monde spirituel; qu'il n'y a pas toujours été; que sa véritable origine est dans un principe de liberté qui est de l'essence même du monde spirituel, mais dont l'abus seul constitue le mal; qu'enfin tout ce qui est dans le monde entier est entre les mains de la puissance suprême, qui est la suprême bonté, un simple instrument servant à ses fins absolues.

Loin d'anéantir la liberté et de partager le règne de Dieu, le christianisme, doctrine d'affranchissement et d'unité, est la vérité qui délivre de l'erreur. Il est la sainteté qui dégage de la servitude en brisant la tyrannie des passions, et loin de partager le gouvernement

du monde entre deux puissances, il donne ce gouvernement à Dieu seul. S'il fait une part au génie du mal et le laisse intervenir dans les destinées du genre humain, c'est comme simple instrument. Le démon, qui est le type de l'orgueil et du mensonge, est appelé le père de ceux qui se livrent à ces vices et le prince de cet ensemble de corruption que l'Écriture appelle le monde, cet être moral ou abstrait qu'on ne doit pas confondre avec le monde matériel ou le monde spirituel. Le démon n'est pas le chef de la terre, en ce sens qu'il en aurait le gouvernement ou qu'il le partagerait avec Dieu. Sa puissance et son action dans l'empire moral se bornent à ceux qui sont comme lui et à lui, suivent ses inspirations et ses tentatives, en dépit de leurs lumières et de leur liberté.

Dieu seul gouverne le monde et conduit notre destinée, en nous y faisant une large part.

Mais comment les mène-t-il ?

Est-ce d'après des lois uniformes et universelles, éternelles et invariables, ou d'après des inspirations sans cesse modifiées selon les circonstances ?

Par quelles voies et dans quelle mesure chaque destinée concourt-elle à ses desseins ?

Quelle est, enfin, dans la conduite de cette destinée, la part de Dieu et celle qu'il fait à chacun ?

Voilà les questions, problèmes non pas délicats seulement, mais des plus difficiles, puisque nous n'avons pour les résoudre que la destinée d'une seule

espèce d'esprits dans les textes sacrés que quelques faibles indications sur les autres, indications qui ne suffisent pas, il s'en faut, à toute notre curiosité.

Il est toutefois évident *à priori* qu'il nous est donné de savoir ce qui est nécessaire pour que le but suprême soit atteint. Et cela étant, il est de bon sens de se borner aux solutions réelles. Il est, en effet, un certain nombre de faits que nous pouvons affirmer, ou de principes qui autorisent des inductions positives. Il y a du moins ces trois principes qui abondent en conséquences : que l'homme est appelé à un développement indéfini d'après le type de la perfection divine ; que son développement individuel entre harmonieusement dans les desseins généraux de son espèce et ceux du monde spirituel tout entier ; qu'il est par conséquent assujetti à des lois absolues ou suprêmes.

Or si ces trois faits se constatent bien dans la vie de l'une des familles morales de l'univers, nous serons bien autorisés à les appliquer à toutes. Il importe donc de les constater dans la destinée humaine. Voyons.

La destinée de l'homme atteste non-seulement un progrès continu, mais des conceptions, des aspirations et des travaux qui révèlent un développement indéfini. Son intelligence, dont les progrès sont indéfinis, puisque ses limites le sont, semble être appelée à tout envisager comme le fait l'intelligence suprême, qui est la vérité ; sa sensibilité, à tout affectionner comme fait la souveraine bonté ; sa liberté, à agir

comme celui qui est le bien suprême, type de sa volonté. Et il n'y a ordre dans l'univers que par là. Le contraire serait le désordre. Or il est impossible par hypothèse et de fait. Donc il n'est pas. Et le fait est bien que notre raison est appelée à tout connaître et à tout apprécier comme l'apprécie l'Intelligence suprême; que notre nature même nous porte à tout juger et à tout classer comme Dieu juge et classe, à tout rapporter dans le moi fini au moi infini. Cela est si vrai qu'en vertu de notre nature, il n'est pas pour nous de notion indifférente ou d'idée arbitraire dont nous puissions faire ce que nous voulons, soit la vérité, soit l'erreur, soit le bien, soit le mal, soit le beau, soit le laid. Au contraire, chacune doit valoir pour nous ce qu'elle vaut dans l'ensemble des choses spirituelles et aux yeux de Dieu. Si bien que, dans tout l'ensemble de ces choses, aucune n'est vraie ou fausse pour nous d'une façon arbitraire ; chacune a sa vérité, sa mission; la pensée humaine ne réfléchit pas la pensée divine, si elle ne juge et classe tout selon la vérité, comme Dieu.

On dira cette prétention trop haute; mais toute autre serait trop basse. Tout ce qui n'est pas apprécié au point de vue qui est le seul vrai, est nécessairement faux. Et la conséquence est rigoureuse. Pour l'intelligence humaine, pour toute autre, il n'y a de vérité qu'au point de vue des idées divines, c'est-à-dire au point de vue des causes finales de l'univer-

salité des choses où toute intelligence a sa place. Or, là seulement est la normalité où est l'idéalité, et aller là est donc notre destinée dernière.

Il est vrai qu'au début nous sommes loin de l'idéalité, mais elle est le terme et non le point de départ. Le point de départ est l'idée, l'aspiration. Le progrès est le mouvement dans la vraie voie, au point de vue de Dieu. Et cela explique comment la séparation, le divorce d'avec ce point de vue, la substitution de la volonté individuelle à la volonté universelle, la concentration en soi, l'égoïsme, ce stupide attachement pour soi qui se fait Dieu, est si haïssable. C'est qu'avant d'être le vice le plus bas qui se conçoive en éthique, il est l'aberration la plus grossière qui se conçoive en métaphysique, l'individu substitué à l'universel, l'homme à Dieu. En effet, nous détacher de Dieu et des desseins de l'ensemble pour nous concentrer sur nous seuls, c'est mentir à notre nature. Fait pour juger comme Dieu, qui est la vérité, l'homme est fait aussi pour affectionner toutes choses comme Dieu, qui est l'amour. Et les affectionner toutes en leur source, en Dieu qui est le Bien et le Beau ; nous attacher à Dieu et à ses desseins, c'est suivre notre nature. C'est notre nature de vouloir et d'agir dans la mesure de nos facultés comme Dieu qui est le type de la perfection.

Nous sommes donc engagés, guidés, dominés par notre nature même. Mais cette position, loin de nous asservir, nous émancipe, puisqu'elle nous élève à la

nature même de Dieu, qui est la liberté absolue. Aussi, nous nous savons si bien libres, que toujours nous nous accusons ou nous félicitons de l'usage que nous faisons de notre puissance et que nous traitons de libres toutes les puissances semblables à nous. A la vérité, dans la sphère de causalité qui m'est faite par la causalité suprême, je trouve partout des lois qui touchent ma liberté; mais, loin de la comprimer, elles la règlent, la tempèrent, l'éclairent et la guident.

En face de causalités égales à la mienne et coordonnées avec elle, je me trouve dans le sentiment et dans l'aisance d'une pleine autonomie. Je distingue leur jeu du mien ; leurs idées, leurs affections, leurs volitions, des miennes; je connais par moi les lois de leur être, leurs aspirations, leurs tendances. En effet, pour ce qui est de la société où je vis avec elles et où leurs droits limitent les miens, j'en connais si bien les lois que j'ai aidé à les faire, soit par moi ou par mes délégués : je ne suis pas autocrate, mais je suis autonome.

Je le suis moins dans mes rapports avec les causalités supérieures. Je le suis suffisamment encore dans mes rapports avec la causalité suprême. Je n'ai pas concouru aux lois qui président à mes relations avec elle. L'homme n'est ni le conseiller ni l'initié de Dieu ; il n'est pas l'aide primitif de son œuvre ; il n'en est le coopérateur que dans une sphère bornée.

En effet, en parlant du point de vue de préten-

tions extrêmes, je puis dire que j'ignore naturellement les lois qui président à l'activité de ma personne; qu'il me faut de grands efforts pour les découvrir; que, pour formuler les seules lois du raisonnement, il a fallu bien du temps ; que des générations entières ont passé sur le globe terrestre avant Aristote qui a le mérite de les avoir classées ; que d'autres générations se sont évanouies avant que Bacon ait vu celles de l'induction, et Kant celles de la raison. Cela est vrai. Mais ces lois sont ma propre nature, et si je laisse passer des siècles sans les dénommer et les classer systématiquement, néanmoins tout mon être y vit, y respire et en use avec la même aisance depuis qu'il est.

On dit que, si l'homme ne connaît pas les lois et les desseins de l'ensemble, et s'il n'est pas le maître absolu des forces qui lui sont données pour y concourir, il ne saurait être responsable de son concours. Or, comment serait-il le maître de ses forces, s'il n'est pas l'auteur des lois qui les gouvernent?

L'objection serait fondée si nous étions quelque chose d'absolu, d'indépendant, de détaché du monde entier, une royauté dans une île isolée de l'univers; s'il y avait quelque chose au monde que nous eussions à gouverner nous seuls. Mais nous ne sommes seuls nulle part, nous ne sommes rien d'absolu, de détaché; au contraire, nous sommes quelque chose de fort attaché, de très-engagé dans l'universalité des

êtres et dans le merveilleux enchaînement qui les unit. Nous y sommes si engagés que nous ne saurions pas plus nous en arracher que nous ne nous y sommes introduits; et loin d'y prétendre à une royauté absolue, à une existence sans contrôle, il faut reconnaître, en toute humilité, que nous n'avons rien à régler dans le monde et rien à y gouverner par nous seuls, pas même notre personne. Tout est réglé par l'Intelligence suprême, et c'est avec elle que nous partageons le gouvernement de ce qui nous est confié de notre personne, corps et âme. Et on ne saurait trop combattre la folle prétention de ceux qui, s'imaginant que l'homme a la disposition absolue de soi-même, lui revendiquent une liberté absolue.

Sans doute une large part est faite à notre spontanéité. La volonté est celle de nos facultés sur laquelle nous avons le plus d'action; c'est sur ce domaine que Dieu a fondé notre petit empire dans ce monde; c'est là que gît notre royauté, notre dignité. Mais notre dignité la plus haute, c'est précisément d'avoir, moins la volonté la plus personnelle et la plus indépendante, que la plus conforme à la volonté suprême qui règne dans le monde. Et non-seulement nous devons reconnaître que notre gouvernement propre est très-borné, mais que nous ne serions pas capables d'en exercer un autre, puisque nous ne savons qu'imparfaitement les forces que nous possédons et les lois qui les règlent.

L'homme ne saurait donc avoir le gouvernement

absolu de sa personne, et sa plus grande ambition doit être de savoir, causalité relative sous l'action d'une causalité absolue, la part qui lui est faite dans le gouvernement de soi, afin que son concours à la réalisation des desseins de l'ensemble soit conforme à sa mission.

II. — *Des lois du monde spirituel dans leurs rapports avec les forces particulières et avec la force centrale.*

Les forces particulières, inhérentes aux esprits, descendant du principe de tout et remontant à la cause des causes, sont autant de rayons d'une seule et même lumière, de dons distribués par la même main. Mais leur véritable nature dépend nécessairement de la nature des esprits eux-mêmes, et ici se rencontre l'invincible difficulté du mode, à savoir de quelle manière les forces particulières sont mises en jeu par la force suprême, en vertu de la substance de celle-ci et de la nature de celles-là.

Leibnitz (*De primæ philosophiæ emendatione et notione*) dit qu'en toute philosophie il faut bien définir l'idée de substance, puisque de cette idée dépendent les vérités premières sur Dieu et sur les esprits ainsi que sur la nature des corps.

Mais définir l'idée de substance, ce n'est définir qu'une idée, ce n'est pas définir la substance ; ces définitions n'ont de valeur qu'en logique; elles n'en

ont aucune en métaphysique. Car ce que veut celle-ci, ce n'est pas la nature des idées, c'est celle des choses. Et de même qu'on ne sait rien encore sur Dieu et sur les esprits quand on n'en a défini que les idées, de même qu'on ne sait alors que toute l'étendue de ce qu'on ne sait pas, on ne sait rien non plus quand on a défini l'idée de substance.

Leibnitz ajoute que la substance est douée d'une force active. Or il est très-vrai que d'ordinaire une force est active; il est très-vrai que la dernière raison de tout mouvement, c'est la force primitivement imprimée à la création, la force qui est partout dans le monde, la force que les substances créées ont reçue de la substance créatrice, en un mot, la force d'agir. Mais la question est un peu autre, à savoir dans quel rapport se trouvent les substances ou les forces spéciales avec la substance ou la force suprême. C'est bien ce problème que le grand métaphysicien agite; mais quand il dit encore, que toutes les forces ont reçu de la force suprême, la manière d'exercer leur action, cela ne peut être vrai pour les substances spirituelles que dans certaines limites.

Que deviendrait la liberté de celles qui sont responsables de leurs œuvres, si Dieu leur avait tracé même leur manière d'agir, en même temps qu'il leur a donné les forces?

On arriverait ainsi à cette même théorie de Malebranche que Leibnitz s'efforce de combattre, à sa-

voir : « Que la force mouvante n'est point dans les corps, mais uniquement en Dieu ; que ce n'est que l'action de Dieu qui les crée ou qui les conserve successivement en différents lieux. »

Or, aller juque-là, ce serait évidemment confondre la force qui est en Dieu même avec les forces qu'il a mises dans la nature pour y agir conformément à ses lois, et Leibnitz avait raison de combattre cette idée. Mais le fait est qu'il y serait retombé lui-même, si l'on prenait sa solution au sens des mots.

Que Dieu a donné à chaque corps la force qui lui était nécessaire, et qu'il a déterminé l'idée, la loi, le type des actions ou la manière d'agir en vertu de cette force, cela est vrai, mais sous la réserve de la liberté de l'agent. Dieu donne la force libre, mais il n'est pas la force qui agit en chaque corps et qui le remue à chaque fois qu'il est en mouvement. Dieu n'a pas non plus fait de chaque corps, ni de l'univers, un corps ou monde indépendant. Sa volonté est la loi de l'ensemble ; mais elle n'est pas la force ni les forces.

Le monde a dans son sein une force universelle qui agit comme une puissance vivifiante dans la nature entière, et qui, en son origine, en sa permanence, remonte à la puissance suprême, à laquelle elle est soumise, mais qui en est très-distincte.

Or ce qui est vrai pour le monde matériel, l'est à plus forte raison pour le monde spirituel et ses forces.

Soumises les unes comme les autres à des lois con-

stantes, invariables, universelles, les forces spirituelles se distingent des forces matérielles, en ceci, qu'elles ont conscience des lois ou des règles qu'elles suivent.

Ces règles sont ou des lois nécessaires, qu'elles portent en elles-mêmes, en vertu de leur nature et de leur qualité de membres du monde spirituel, ou des règles arbitraires qui leur sont tracées par l'Être suprême, leur auteur, qu'ils réfléchissent plus ou moins fidèlement.

La première de ces théories constituerait à la fois l'isolement des individus et un déterminisme général; elle est dès lors impossible. La seconde seule est donc la vraie, c'est-à-dire que les lois suivies par les intelligences sont la pensée de celui qui les a faites. Et ces lois n'ont pas plus d'existence indépendante que les lois physiques. Dieu étant toujours la lumière et la perfection, voyant tout, voulant tout et réglant tout à chaque instant, il n'a pas plus délibéré des lois ou arrêté des principes de conduite à l'égard du monde spirituel qu'il ne l'a fait à l'égard du monde matériel.

Substituer à sa pensée permanente, des lois et des forces émanées de lui et les faire indépendantes de sa volonté, c'est créer de ces *vaines entités* qu'a aimées le moyen-âge et qui n'ont fait que l'égarer. Toutefois, si les lois du monde ne sont que la pensée de Dieu, et si la pensée de Dieu est Dieu lui-même, il ne faut pas exagérer le vrai et dire que Dieu est tout en tout, c

n'y a que lui qui, loi et règle, soit aussi force et puissance ; que lui qui veuille et qui agisse. Il ne faut pas dire que toutes les autres intelligences sont des instruments dénués d'idées propres, de volonté personnelle, de mouvements spontanés. Car si Dieu était à la fois la seule volonté, la seule loi et la seule force agissant directement dans toutes les existences, ce serait Dieu qui ferait tout ce qui se fait dans l'univers. Cela est tout aussi contraire à la raison que des forces, des volontés et des lois indépendantes de Dieu, un univers autre que le sien et dans le sein du sien.

En effet, toute intelligence tient de Dieu ce qu'elle est et ce qu'elle a, mais non ce qu'elle fait. Si elle est un être moral et une liberté, c'est à lui qu'elle le doit, car elle tient tout de la part de celui qui est le principe de tout. Mais ses œuvres sont à elle. Sans doute il sait les forces qu'il donne, et il n'y a jamais d'abandon de sa part : il y au contraire intervention constante, et c'est l'ordre voulu de lui, que dans le monde spirituel chacun agisse selon la destinée qu'il lui a faite et les forces qu'il lui a données. Mais chacun est libre dans la sphère de mouvement qui lui est assignée : chacun y est l'auteur de ses actes.

Dans l'hypothèse de lois établies ailleurs qu'en Dieu, de lois éternelles comme lui et non-seulement indépendantes de lui, mais auxquelles lui-même serait enchaîné, il y aurait deux suprêmes, deux absolus, ce qui est absurde.

Dans l'hypothèse de lois inhérentes à la nature des êtres, quand même Dieu les aurait faites, il n'aurait été législateur ou causalité absolue qu'un seul instant, pour céder ensuite la place à des forces sinon aveugles, du moins immuables. Cela est inadmissible. Dans l'hypothèse qu'il est tout en tout et toutes les forces, il est aussi tous les êtres, et ceux-ci ne son que de purs automates sans liberté et sans responsabilité. Cela est fantasque. On n'a qu'à examiner de plus près ce qu'on appelle les lois du monde, pour se convaincre que c'est réellement l'ensemble ou l'ordre des faits généraux qui ont lieu en vertu de forces données et gouvernées par la volonté divine. Ce n'est pas qu'il soit aisé de s'entendre sur le vrai tableau de ces lois, vu l'état si défectueux encore de la plupart des sciences et la variété si inconciliable des opinions. Toutefois, en ce qui concerne le monde spirituel, ce sont naturellement les penseurs les plus spiritualistes qu'on écoute avec le plus de confiance, et Malebranche a le droit d'être consulté un des premiers. Malebranche place à la tête des lois fondamentales du monde une liste qui a l'inconvénient de confondre un peu le spirituel et le matériel, mais qui, malgré son imperfection, a du moins le mérite de mettre sur la voie.

Cette liste comprend cinq groupes. « 1° Les lois générales des communications des mouvements, desquelles lois le choc des corps est la cause occasionnelle ou naturelle. C'est par ces lois que Dieu a donné au

Mais le philosophe y dit-il avec raison : Puisque c'est par ces lois que Dieu exécute ses desseins d'une manière qui porte admirablement le caractère de sa prescience infinie, Dieu fait tout ce que font les lois secondes? »

Que la cause première agisse par elle-même ou par les causes finales, le but, et un but digne de sa sagesse suprême, est toujours réalisé, et dès lors on peut tout attribuer directement à Dieu. Mais si cela se peut dans la nature matérielle, cela est inadmissible dans l'ordre moral; cela y constitue le panthéisme éthique, qui est aussi grossier que tout autre.

Sans doute, Malebranche était très-excusable de tenir aux causes secondes, au moment où Spinoza rejetait les causes secondes et les causes finales pour ne plus professer qu'une seule cause, substance unique, dont la pensée et la matière sont les seules modalités. Mais attribuer encore à Dieu le jeu des causes secondes, n'était-ce pas, sans le vouloir, favoriser l'acceptation de cette maxime de Spinoza : *Præter Deum, nulla dari neque concipi potest substantia*, et de cette autre : *Quidquid est in Deo, est; et nihil sine Deo esse neque concipi potest?* N'est-ce pas, tout en favorisant le panthéisme qu'on combat, prêter appui au déterminisme qu'on hait, que de parler d'un Dieu qui *obéit* à ses propres lois?

Ces aberrations ont empêché les philosophes spiritualistes de s'attacher au tableau de Malebranche pour le rectifier et le compléter d'après les indications

si admirables qu'il donne lui-même. D'autres, au lieu d'essayer des tableaux plus complets, se sont bornés à formuler quelques principes généraux qu'on a qualifiés de lois du monde : soit l'analogie des lois du monde physique avec celles du monde intellectuel, soit l'homogénéité universelle des existences intellectuelles et morales ou le principe de continuité liant tous les êtres spirituels, soit le dynamisme intérieur pénétrant la nature pneumatique tout entière sous l'apparent mécanisme de ses phénomènes.

Mais ces trois principes ne sont encore que des faits, faits plus généraux que ceux du groupe précédent, mais faits véritables et qui sont loin d'embrasser la totalité de ceux qu'on peut qualifier de lois du monde spirituel. Or il en est de même de toutes les lois du monde des esprits, lois particulières, lois générales. Toutes celles, par exemple, qui président à la pensée, aux opérations de l'intelligence, à la recherche de la vérité et qu'énumère la logique sont des faits. Toutes les lois de la sensibilité, parmi lesquelles brillent surtout celles des facultés esthétiques et les règles qu'analyse la science du goût, toutes les règles des facultés actives, ces lois, ne sont encore que des faits d'une seule et même nature. Ce sont des faits qui ont lieu en vertu d'une volonté universelle et suprême, qui est la vraie loi.

Et de celui qui est la perfection, il est tout simple de dire, *sit pro lege voluntas.* La vraie et

unique loi du monde spirituel, c'est sa pensée, son logos. Malebranche dit donc avec raison que le logos est l'ordre ou l'ensemble des lois nécessaires.

On objecte que, si les forces de tous les esprits obéissent à des lois suprêmes pour concourir à un dessein général, si ce dessein est divin et par conséquent divinement arrêté, nous y sommes enchaînés, et tous les esprits le sont, divinement sans doute, mais invariablement et irrésistiblement. Or, la raison au nom d'une évidence incontestable, et la conscience au nom de ses certitudes les plus positives, proclament notre liberté. Comment concilier deux ordres de choses aussi contradictoires? Ou plutôt, de quelle manière celui qui est l'auteur de l'univers intellectuel le gouverne-t-il, pour que, liberté suprême lui-même, il conserve aux forces intelligentes faites à son image et soumises à ses lois les libertés subordonnées dont il les a douées? Peuvent-ils remplir à la fois son but général et leurs destinées particulières?

C'est demander, en d'autres termes, quelle est la part qu'il s'y réserve et quelle est celle qu'il y livre?

III. — *La part de l'intelligence absolue et la part des intelligences finies dans la conduite de leur destinée.*

Si Dieu gouverne lui-même et s'il gouverne tout, rien n'est libre dans l'univers; s'il n'y gouverne rien,

c'est le destin qui mène, c'est la nécessité qui règne, car ce ne sont pas les individualités. Tel est le dilemme qui a porté Leibnitz à écrire sa théodicée.

« On voit quelquefois des gens, nous dit-il, qui conçoivent mal la bonté et la justice du souverain de l'univers. Ils se figurent un Dieu qui ne mérite point d'être imité ni d'être aimé... On a eu recours à la puissance irrésistible de Dieu quand il s'agissait plutôt de faire voir sa bonté suprême, et on a employé un pouvoir despotique, lorsqu'on devait concevoir une puissance réglée par la plus parfaite sagesse. J'ai remarqué que ces sentiments.... étaient appuyés particulièrement sur des notions embarrassées qu'on s'était formées touchant la liberté, la nécessité et le destin; et j'ai pris la plume... C'est ce que j'ai entrepris dans les essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal. »

Et certes personne n'a jamais saisi ces problèmes avec plus de hauteur que Leibnitz. Malheureusement il n'a jamais rien achevé, et partout il a soulevé plus de questions qu'il n'a pu donner de solutions. Quant à nous, ici encore prenons notre point de départ dans la fraction du monde spirituel que nous avons sous les yeux. Dans l'espèce humaine, à toutes les forces qui lui sont données, et à tout le jeu de ses facultés président des lois divines. Néanmoins le jeu se fait au nom de la liberté humaine, suffisamment assurée, car ses deux termes essentiels sont la personnalité et la res-

ponsabilité. C'est-à-dire qu'il nous est fait en dons et en attributs une part telle qu'elle constitue une personnalité, et que, si dépendants que nous soyons, nous restons assez maîtres de nous-mêmes pour être responsables de nos œuvres.

Maintenant, s'il est permis de juger du monde spirituel en général par le monde humain, nous dirons qu'il y a dans la création morale tout entière une part de forces réservée au créateur et une part donnée aux créatures, laquelle constitue une personnalité morale à la fois dépendante et indépendante.

Elle est dépendante d'une conduite suprême, qu'on peut qualifier à la foi de relative et d'absolue : relative quant aux éventualités qui se présentent dans le jeu de la part qui nous est donnée, absolue quant à la part des forces que Dieu s'est réservées et quant aux desseins qu'il veut atteindre.

Elle est indépendante en ce qu'elle forme, dans la sphère qui lui est assignée, un être libre et disposant à son arbitre, au nom de la raison et de la conscience, des forces ou des moyens qui lui sont donnés. Car si Dieu est la personnalité suprême, il n'est pas la personnalité unique. Tout être moral et libre est une personnalité à la fois dépendante et indépendante de la sienne. Sans prétendre déterminer d'une manière absolue le degré de notre dépendance et celui de notre indépendance à son égard, ce qui ne demanderait rien moins que la science complète de la na-

ture de Dieu et des esprits libres, on doit toutefois poser comme constituant une personnalité spirituelle ou morale ces quatre faits essentiels : 1° la conscience de la non-identité, en même temps que celle de l'affinité ; 2° la conscience d'une destinée spéciale et individuelle, en même temps que celle d'un concours à la destinée générale ; 3° la possession des facultés nécessaires pour l'accomplissement de l'une et de l'autre ; 4° la libre disposition de ces facultés dans une mesure coordonnée avec cet ordre de choses qui existe dans la pensée divine et qu'on appelle les lois du monde spirituel.

Pour ce qui est de déterminer, d'une manière précise, l'étendue de l'œuvre assignée à chacun, la mesure des lumières ou des forces mise à sa disposition, le degré de liberté qui lui est fait dans le système entier, l'action suprême dans le particulier et dans le général, pour faire le départ entre Dieu et les autres êtres moraux dans l'œuvre d'ensemble, il faudrait concevoir cette œuvre. Or nous n'en sommes pas là. Mais ce que nous affirmons avec assurance, c'est que, même en tenant tout de Dieu, nous sommes nous, nous avons notre mission, notre sphère, nos moyens et le gouvernement de notre personnalité, le tout dans certaines limites et en communauté avec celui qui nous a faits ce que nous sommes.

On dit qu'étant par lui nous ne voyons et n'agissons que par lui.

Que nos lumières viennent jusqu'à un certain point de Dieu, notre intelligence étant un rayon ou un don émané de lui, que le degré de force et d'étendue de nos idées remontent à lui, les occasions d'instruction et de développement pour les individus comme pour les peuples venant de sa part, cela est évident. Mais il serait insensé de dire que nos lumières sont les siennes, qu'il nous fait tout voir en lui et comme il veut, sans que notre volonté personnelle entre pour rien dans l'étendue ou la nature de nos idées, qu'en un mot notre rôle est celui d'une machine. L'exagération de Malebranche, quand il s'écrie : « Dieu nous fait voir en lui, » est donc d'un cartésianisme outré. Le fait simple et pur est que, dans une grande mesure, nos lumières sont les nôtres, qu'elles dépendent en majeure partie du degré d'application de notre esprit, de la rectitude de notre pensée et même de la droiture de nos sentiments.

Il en est de nos moyens d'action comme de nos moyens de connaître, ou de nos lumières. Une large part, le fond même, nous vient de celui qui ordonne le tout ; une autre part, le développement et l'emploi de ce qu'il nous donne, est notre fait, tient à l'énergie de notre volonté, à la fidélité de notre dévouement. Ainsi que la sphère de liberté de chaque être moral est inscrite par Dieu lui-même dans la grande sphère de la sienne, celle de notre œuvre l'est dans la circonférence indéfinie de l'œuvre divine.

Notre condition est donc l'indépendance dans la dépendance. L'indépendance en ce sens, que c'est nous qui choisissons ce qu'il y a de plus indépendant dans cette vie, l'emploi de notre liberté et celui de nos forces ; la dépendance en ce sens, que l'Intelligence suprême ne nous abandonne jamais à nous-mêmes et que sa volonté suprême ne cesse pas de veiller sur nous. Sa volonté, c'est l'ordre moral qui règne dans le monde. Nous pouvons violer cet ordre, nous en détacher et nous concentrer sur nous-mêmes ; mais de cet égoïsme, qui est mortel lorsqu'il devient la vie de l'âme, naissent des infractions qui enfantent des maux de tous genres. Nous pouvons aimer cet ordre, qui est fait pour être aimé, saint et beau comme il est; et de cet amour sublime, qui donne des sentiments divins, naissent des rapports divins et un développement sublime.

Dans tout être moral, il y a les forces primitives données par la Providence divine et les forces ultérieures ou acquises. Au début, tout est don de la Providence et son œuvre : notre existence intellectuelle, notre vie, notre pensée et notre volonté, viennent d'elle. Elle ne fait cependant son œuvre que pour nous faire faire la nôtre. Et au moment donné, la sienne est si avancée en nous que la nôtre commence, que notre pensée, notre sensibilité, notre volonté, sont à nous ; que notre raison et notre conscience ne sont plus la raison et la conscience de

Dieu, mais les nôtres. C'est là ce qui constitue notre personnalité. Notre personnalité demeure dépendante de la personnalité suprême, cela est vrai; mais elle est aussi à ce point indépendante qu'elle n'est nullement entravée par la direction divine, si peu connue que nous n'en avons que des notions générales.

Aussi chacun se sent suffisamment libre pour la part qui lui est déléguée dans l'ensemble ou réservée à son action directe, et nul n'est libre absolument. Au contraire, chacun est soumis non-seulement aux lois de Dieu, mais encore à des lois humaines. Toutefois, ce qui atteste que cela se concilie avec une liberté suffisante, c'est que souvent nous allons plus loin et que nous nous soumettons non seulement à des lois, mais encore à des considérations humaines. Puisque c'est là une soumission de choix, c'en est une de liberté, et nous le prouvons bien en nous y refusant quand nous le voulons. Dans tout cela notre personnalité fait, non pas un seul acte de liberté, mais toute une serie d'actes d'examen, de comparaison, d'assentiment, de préférence.

Sans doute l'homme n'est pas absolu, pas suprême; il n'est pas dans son monde à lui et ne s'y est pas mis; il n'y comprend bien ni son début, ni sa fin; il n'y entre ni avec un dessein arrêté, ni avec des facultés connues, ni avec des moyens mesurés ni avec des combinaisons déterminées par lui. Au contraire, c'est par un autre qu'il y est, c'est dans le domaine d'un autre qu'il vit. C'est en ce sens et en

ces limites que se meut la personnalité de toute intelligence finie. Dans l'œuvre générale de tous les esprits libres, dans l'œuvre spéciale de l'espèce humaine et dans l'œuvre individuelle de l'homme, ce qu'on appelle le gouvernement de Dieu n'est autre chose que Dieu en rapport permanent et immédiat avec tous les êtres, les conduisant à ses fins ou à la réalisation de ses desseins.

Ces desseins eux-mêmes ne sont autre chose que Dieu voulant le bonheur de tous d'après des lois qui ne sont autre chose que Dieu servant, par ses perfections, de norme ou de règle librement préférée à tous.

Quand nous sommes réellement des êtres moraux et intelligents, marchant toujours vers le plus haut degré du développement humain, nous vivons avec Dieu dans ces rapports intimes où c'est avant tout sa volonté que nous cherchons, où la nôtre est à ce point unie à la sienne qu'elle n'en diffère pas, où nous le prions de mener notre destinée de manière à être à lui et un avec lui. La Providence, pour nous, n'est autre chose que Dieu en ce rapport intime et complet avec nous. Cela n'est pour lui ni une sollicitude, ni une vigilance, ni une application. Cela n'a besoin d'aucune règle. Car Dieu, maître suprême de tout, et donnant force et intelligence à tout, n'est que Dieu voulant encore ce qu'il a créé un jour, en voulant sans cesse le bonheur, et le procurant sans interruption en vertu de la nature même de son être.

directe ; ce n'est qu'un gouvernement sacerdotal qui se met à la place de Dieu. Ce que nous donne la Bible, c'est le règne de Dieu lui-même, la théocratie directe, accompagnée d'une théophanie directe aussi.

La théophanie est un pas immense sur la cosmogonie et la théocratie. Ce n'est plus la manifestation des attributs ou du gouvernement de Dieu, c'est l'apparition de sa personne.

Dieu s'est-il montré soit à l'espèce humaine soit à une autre classe d'esprits, et, après s'être révélé dans ses œuvres spirituelles et dans ses œuvres matérielles, a-t-il voulu encore produire sa personne d'une manière sensible ? Son apparition même était-elle nécessaire pour se faire connaître ou pour sceller plus étroitement ses rapports avec les êtres faits à son image ?

Ne trouvant pas *à priori* de motifs suffisants pour une théophanie, on a souvent rejeté, sinon la possibilité, du moins la convenance d'une manifestation aussi sensible de celui qu'on dit tout esprit, pur esprit. Par cela même que Dieu s'est manifesté virtuellement à l'espèce humaine dans la raison de l'homme et pour sa raison, on a cru inutile qu'il se manifestât encore personnellement et à nos sens. On a même dit qu'il répugnait à la saine spéculation d'admettre, qu'un Dieu esprit se manifestât autrement que d'une manière indirecte ou symbolique, comme il le fait dans ses œuvres, soit le monde, soit l'homme, soit les intelligences célestes les plus élevées.

Maïs, d'abord, nous avons dit ce que signifient les arguments tirés d'une spiritualité exclusive. En second lieu, l'apparition de la personne de Dieu est si peu contraire aux notions communes de l'intelligence que l'humanité y a toujours cru, en a toujours parlé. Le principe, que Dieu est un pur esprit et qu'un esprit n'a pas de corps, principe dont nous concevons mal la portée et même le sens, l'antiquité l'a connu comme nous, puisque c'est elle qui nous l'a légué, et toutefois il ne l'a pas empêchée d'enseigner des théophanies. Et elle a eu raison. Qui est une substance, peut avoir une forme, et une forme implique un corps. Sous le point de vue de la pure possibilité, il est évident que celui qui donne l'être, la substance et la forme à tout, et qui manifeste ses attributs sous la forme de tant de substances et de tant d'êtres, peut aisément manifester sa personne sous une forme spéciale, soit une fois, soit des milliers de fois, sur les milliers de globes que sa volonté a créés. On peut soutenir qu'il ne le fait pas et qu'il ne l'a jamais fait ; ce n'est là qu'une question d'histoire ; mais soutenir que cela ne se pourrait, que c'est contraire à la raison, c'est se jouer de la raison.

On a fait contre les récits théophaniques une autre objection. On a dit que, de la part de l'homme, le désir de voir Dieu de ses yeux est très-naturel et l'idée de l'avoir vu, très-digne de ces âges primitifs, dont la simplicité est si poétique, et l'intelligence si crédule;

mais qu'à l'examen c'est une pensée puérile de le faire descendre sur la terre et de lui prêter des formes ou des œuvres humaines. Ces pieuses créations, il faut les laisser aux siècles qui les produisent. S'il convient à l'enfance de l'humanité d'abaisser l'Être des êtres jusqu'à elle, il convient à son âge mûr d'élever l'Infini au-dessus de cette ressemblance avec le fini. Il est entre le Créateur et lui une ligne infranchissable.

Mais pour ce qui est du vrai caractère de l'âge primitif et des jeux de sa foi, si la vie devant Dieu et en Dieu — or telle est la vie primitive de l'homme — est de la puérilité, cette puérilité est une des plus grandes gloires de l'homme. C'est la vie naturelle d'une intelligence morale et libre, faite à l'image de Dieu, sortant de la main de Dieu ; et plus le génie philosophique fera de progrès, mieux il comprendra la valeur religieuse de la métaphysique primitive. La poésie n'exclut pas la doctrine ; sa magnificence ajoute à la force des idées. L'imagination qui crée et la raison qui examine, c'est une seule et même âme : la religion et la poësie sont sœurs, et si l'une n'était que la fable, comment serait-elle la sœur de l'autre? L'affinité de la philosophie avec l'une et l'autre est telle qu'on ne doit traiter de puérilité ce que l'une et l'autre lui transmettent, qu'autant qu'il ne s'y trouve pas de sens même pour les âges primitifs.

On fait contre les théophanies une objection qui est une puérilité : on demande ce que deviendrait le

gouvernement du monde, si l'Être suprême, qui ne le gouverne que parce qu'il est omniprésent, circonscrivait sa personne en un seul lieu et un seul corps?

Mais Dieu ne peut-il pas prendre telle forme qu'il lui plaît, sans s'y renfermer? Et ce qui rendrait sa présence plus sensible, ôterait-il quelque chose à son être? Si un esprit créé et enfermé dans une forme corporelle, en gouverne des millions d'autres du fond de son cabinet, l'Esprit créateur ferait-il défaut à l'univers sous quelque forme qu'il pût lui convenir d'être?

On a dit, enfin, qu'on ne voit pas de quelle utilité sont les théophanies. — On peut nier cette utilité, puisqu'on peut tout nier; mais on sait qu'à force d'aller de négation en négation, la raison finit par se nier elle-même. Il est d'ailleurs évident que, de toutes les démonstrations de l'existence de Dieu, les théophanies sont la meilleure. Or en rejetant, sans y regarder de près, tout ce faisceau de traditions théophaniques qui constitue ce que l'histoire lui apprend de plus positif sur la conduite de la destinée humaine, la philosophie négative imite Aristippe, jetant ses trésors par-dessus bord pour voyager plus commodément pendant quelques moments. La philosophie positive fait mieux d'imiter Platon, enrichissant la Grèce au nom de la raison et des plus brillantes créations de l'Orient. En effet, loin de penser que des manifestations spéciales de Dieu soient impossibles, les considérant comme très-possibles, elle oppose à la préten-

due impuissance de Dieu de se manifester autrement que dans ses œuvres, la puissance de se manifester comme il veut, à la théorie de l'abscondition universelle, celle de la révélation universelle. Image de la raison divine, la nôtre est dans ses conceptions universelle comme son type. Or sachant que le créateur de toutes les formes les gouverne toutes, revêtant les êtres moraux et libres de celles qu'il lui plaît et en vertu de lois qui ne résident qu'en Lui, sans le lier à aucune, la raison pense qu'il peut les prendre toutes, sans que nulle ne lui ôte ni ne lui donne rien.

Devant une conception philosophique libre de toute doctrine exclusive, les théophanies enseignées dans les religions de l'antiquité sont toutes dignes de notre attention, soit comme des faits moraux, soit comme des traditions semées dans le monde spirituel selon les desseins de Dieu. Les manifestations les plus variées, les plus incessantes et les plus sensibles étaient non-seulement très-possibles, elles étaient très-désirables, et toutes attestent, selon saint Paul, que Dieu n'a pas laissé les nations sans témoignages. Quand on dit que l'antiquité est crédule et conteuse, on n'apprend rien à personne et on oublie peut-être que l'espèce humaine l'est toujours. L'antiquité ne l'est pas trop. Si affirmative et si hardie qu'elle soit touchant l'apparition de dieux secondaires, elle est très-réservée sur celle du Dieu suprême, dont elle place la résidence dans la pure sphère des intelligences, en

dehors de la région sensible. A la vérité, il y a des traditions théophaniques très-altérées, et celles des Grecs comptent des apparitions amenées par des motifs ou frivoles ou coupables. Mais ces traditions de seconde main, recueillies dans les rues par des poëtes étrangers à l'origine et au sens de ces récits, loin d'être la science des sanctuaires ou la spéculation primitive, annoncent par tous les bouts la décadence à laquelle ils appartiennent. Quand Homère et Hésiode nous racontent les apparitions de Jupiter ou celles d'autres dieux, ce ne sont plus des mythes religieux ou philosophiques qu'ils donnent ; ce n'est plus évidemment que de la simple poésie héroïque ou mythologique. Récits fabuleux, traditions altérées de l'allégorie antique, qu'avait créés l'intelligence humaine encore puissante et forte de son intimité avec son auteur, ces contes sont même à ce point vulgaires, que les dieux y apparaissent sous la forme de simples mortels, avec des qualités physiques et morales un peu supérieures à celle de l'homme, il est vrai, mais sans véritable idéalité. Les dernières ères de la philosophie ancienne,qui les ennoblissent ou les convertissent en une sorte de philosophie de la nature, n'ont plus elles-mêmes aucune intelligence du système de l'antique Orient, qui veut que Dieu intervienne dans les destinées morales de l'humanité, quand elle a besoin de salut. La légende des quatre âges qu'Ovide reproduit dans ses *Métamorphoses* imitées d'un texte grec,

présente bien quatre degrés de décadence morale; mais ce n'est plus là, ni le système de l'Inde, ni celui de la Perse, ni celui de l'Égypte. Au contraire, toutes les notions en sont confondues. Et cependant, même en cet état d'altération, ces contes respectent le principe fondamental de la théophanie sérieuse, celui que Dieu, ou que le Dieu suprême, ne se montre pas aux hommes. La philosophie mystique des néoplatoniciens, en voulant spiritualiser ces traditions, les a rattachées au Dieu suprême; mais ses idées purement scolastiques sur les mythes du vieil âge, n'ont aucune valeur. Cet âge n'a jamais effacé la limite entre le Dieu suprême et les autres, et ce n'est jamais lui, c'est Zeus qu'il fait apparaître en personne; or Zeus n'est pas Chronos. Là comme ailleurs dominait l'idée antique, orientale: nul ne voit Dieu, le Dieu suprême. Si l'un des derniers philosophes de la Grèce, Plotin, se disait honoré de théophanies véritables, c'est là une assertion individuelle de la part d'un mystique exalté, ce n'est pas une croyance publique.

Il n'est pas dans l'antiquité profane de système religieux qui ait enseigné l'apparition sensible du Dieu suprême. Le seul peuple qui l'ait bien professé, c'est *celui* de Dieu, qui a été le seul aussi à professer le monothéisme, et qui a fait, de ce dogme et du gouvernement direct de Dieu, les caractères distinctifs de sa religion. En effet, il prend, dans l'histoire de la théologie spéculative, une place à part en

offrant un règne et une législation directe de Dieu auxquels on ne peut comparer aucune autre théocratie, et qui sont accompagnés de théophanies qui diffèrent radicalement aussi de toutes les autres. Ces théophanies, d'un caractère sévère, sublime, motivées uniquement par des intérêts religieux, remontent à l'origine du genre humain et se prolongent tant que durent les nécessités de son éducation primitive. On a fait à leur sujet ce dilemme : Ou ces fictions viennent des personnages eux-mêmes qui les ont crues utiles à leur mission, ou bien ces traditions sont des créations postérieures faites, sans nul doute, pour servir d'enveloppe aux idées profondes qu'elles contiennent. Dans l'un et l'autre cas ce sont des mythes ; car si elles viennent des conducteurs de la nation, elles n'ont eu pour but que de les rendre plus considérables aux yeux des peuples, et si elles viennent de la nation elle-même, elles attestent fort bien son génie religieux ; mais elles n'ont qu'une valeur purement poétique.

Ceux qui défendent le caractère historique de nos textes sacrés, tiennent beaucoup à ne pas y admettre de mythes. Pour eux, tout le caractère de ces textes serait changé s'il y avait des mythes ; on les confondrait avec tels autres, religieux aussi, importants aussi, mais n'offrant pas les signes privilégiés de l'inspiration ou de la révélation.—Mais, en outre que des craintes ne sont pas des raisons, ces craintes sont

mal fondées, et il faut remarquer qu'en matière de dogme la supériorité des textes historiques sur les textes mythiques est très-contestable. Il est sans doute des mythes qui détruisent l'idée ou le dogme. Par exemple, si vous faites un mythe de la résurrection de Jésus-Christ, vous détruisez un dogme; mais si vous admettez un mythe à la place d'une apparition de Dieu dans l'Ancien-Testament, vous ne détruisez point de dogme, puisqu'il n'en est pas qui enseigne que Dieu apparaît visiblement aux hommes.

On pourrait donc, sans péril pour aucun dogme, admettre que tous les récits où Dieu apparaît et parle, sont des mythes; mais pour en admettre dans un système religieux, par exemple dans celui du judaïsme, *il faut qu'il y en ait*, qu'on soit sur un terrain mythique. Or, ce qui constitue un terrain mythique, c'est un système de mythes, c'est un ensemble d'habitudes spirituelles au sein d'un peuple. Cela y est-il?

L'antiquité religieuse a aimé le mythe, et jusque dans ses dernières générations, cela est vrai. Le variant et l'appliquant à tout, elle a eu le mythe religieux ou philosophique, enveloppe d'un dogme, le mythe moral, voile d'un principe, le mythe physique et astronomique, image d'un fait cosmique. Elle a même marié le mythe au fait historique, l'embellissant et l'enrichissant par la voie de la tradition; et elle a singulièrement aimé aussi le symbole, le langage figuré, le langage allégorique.

Dans les textes hébreux, les hardiesses se joignent aux naïvetés ; depuis le commencement jusqu'à la fin le style de ses prophètes est plein de symboles comme le culte de leur peuple. Mais le mosaïsme aime-t-il le mythe ; en a-t-il mis dans ses textes religieux ? Ses apparitions sont-elles de la mythologie ? C'est se tromper que de l'admettre ; ce n'est pas sentir la différence fondamentale qui existe entre tous les autres systèmes de l'antiquité et celui des Hébreux. Partout ailleurs, il y a *émanation*, *polythéisme*, *mythologie* ; ici, ni ombre d'émanation, ni ombre de polythéisme, ni ombre de mythologie. Ce peuple a eu le penchant le plus décidé, le plus indestructible pour le culte mythologique ; ses cérémonies et ses fêtes y tendirent sans cesse. Mais ses chefs ont combattu ce penchant avec une rigueur inflexible, du commencement jusqu'à la fin, par un enseignement formel, des lois précises et une vigilance énergique. Et au milieu des nations les plus prodigues de fictions mythologiques, ils ont maintenu le culte dans une égale sobriété. Les éléments de la mythologie, ce sont les dieux et les génies, les géants et les héros : les Hébreux n'ont qu'un seul Dieu ; il ne leur est pas même permis de s'en faire une image, et la loi ne souffre pas un symbole de la divinité, de peur qu'il ne devienne une idole. Lorsqu'Aaron, pour calmer l'impatience du peuple, fait une sorte de bœuf Apis, Moïse, dans sa colère, brise les tables de la Loi et sévit avec un emportement

sublime qui a de l'écho dans l'âme de la nation. Et tant qu'elle demeure une nation, sa haine du polythéisme est sauvée. Les anges qu'elle admet sont tous de simples messagers, dont nul ne s'arrête sur la terre un moment de plus qu'il ne faut; son démon n'est qu'un instrument entre les mains de Dieu, et de ses héros, pas un seul ne passe pour un être divin. Pas un seul n'est même idéalisé; tous, au contraire, prophètes, grands-prêtres, guerriers, législateurs, patriarches, sont peints, dans leurs défauts, avec une poésie naturelle, mais sans flatterie. Que d'imperfections dans la personne d'Abraham, de Jacob, de David, de tous! Moïse, le plus éminent, est une forte intelligence, un homme d'un grand génie, mais un simple mortel, et de si peu de talent que, pour parler à un roi, il a besoin de l'assistance de son frère. Il prend des conseils de son beau-père pour se débarrasser des importuns. Dans ses livres nous assistons à toutes les phases de sa mission, à toutes ses faiblesses, à toutes les fautes de sa vie. En un mot, on y est toujours sur un terrain historique.

Mais, s'il n'y a pas de mythologie ou d'ensemble mythologique, quelques mythes peuvent néanmoins s'être glissés dans ces textes. Et comment expliquer autrement ces manifestations si directes et si sensibles, par lesquelles Dieu lui-même y apparaît plus d'une fois? Cet appel qui retentit d'un buisson ardent, cette voix qui tonne sur le Sinaï, ce doigt qui trace le Déca-

logue sur des tables de pierre, sont-ce des faits historiques ?

On a dit de Socrate qu'il rappelait ces statues grossières d'un plâtre commun qui servaient d'enveloppes à de fines statues d'or et de marbre représentant des divinités, enveloppes qu'il fallait briser pour voir les dieux, mais devant lesquelles l'ignorance s'arrêtait, les prenant pour les dieux.

L'homme qui cherche Dieu ne le trouve guère sans briser les enveloppes qui le voilent. Derrière les enveloppes terrestres, le buisson ardent, le tonnerre de Sinaï, les tables de pierre, nous avons, dans l'œuvre de Moïse, la vraie présence de Dieu, sa manifestation la plus directe et la plus intime, sa pensée, sa parole suprême, sa vérité aussi pure qu'il était dans la volonté suprême de la faire comprendre.

Moïse sait ce qu'il dit. Ce n'est pas un de ces écrivains qui se rendent aisée la tâche de faire parler Dieu ou de le faire apparaître. Et comme lui, ses successeurs dans le gouvernement spirituel savent qu'il répugne à la raison d'admettre la présence visible de Dieu. Ils proclament la théorie contraire, celle que Dieu est invisible, et l'ancienne opinion, que sa vue frappe de mort. Si, malgré cette théorie, ils rapportent des *apparitions*, ce qu'ils entendent ce sont évidemment des *manifestations* de Dieu autres que celles qu'on rencontre chez les mythologues.

En effet, aucun texte sacré n'enseigne que Dieu a

été vu de la part d'un homme. Jéhovah a paru ; on a entendu sa voix ; on l'a vu passer ; nul n'a vu sa personne ; nul ne la décrit, et telle est sa splendeur, que nul mortel n'en supporterait la vue. Moïse, dont le visage s'est illuminé pendant sa résidence sur le Sinaï, a dû voiler sa figure, désormais empreinte d'un reflet de majesté divine ; mais Moïse n'avait pas vu Dieu. Le même texte qui nous dit (*Exode* XXXIII) que le Seigneur lui parlait face à face, nous apprend aussi comment il faut entendre cette expression. Il ajoute que Moïse, encouragé par cette faveur, demanda à voir la gloire de Dieu, et que Dieu lui répondit : « Je ferai passer devant toi toute ma grandeur, mais tu ne pourras voir ma face, nul ne peut me voir et vivre. » (*Ibid*).

Aussi, ceux qui continuent Moïse n'ont pas recours à la mythologie ; ils n'essaient pas une seule fois de faire de lui, ni d'eux, autre chose que des hommes obéissant à la voix de Dieu. Le législateur de l'Inde est fils aîné du dieu Brahma ; le législateur de la Perse, Zoroastre, un être supérieur ; le législateur de l'Égypte, Hermès, une émanation de Dieu. Nos textes sacrés ne font de Moïse que ce qu'il est, un simple mortel, très-faillible, dont ils racontent la naissance, la vie et la mort avec une sincérité historique qui demeure la même chez tous les interprètes des manifestations de Dieu parmi les Hébreux.

Les récits de ces manifestations ne sont donc pas

des mythes, ne sont pas des légendes, ne sont pas des traditions altérées. Ce sont des faits religieux qui ont eu lieu entre l'intelligence humaine et l'intelligence divine, des faits enveloppés d'une manière symbolique, exposés dans un langage plus ou moins anthropomorphistique, mais à ce point réservé que, dans tous les récits théophaniques, il n'est dit d'aucun homme, ni d'Adam, ni des patriarches, ni de Moïse, ni des prophètes, qu'ils ont vu Dieu. Dieu est apparu, s'est fait comprendre, a fait sentir sa présence, il a mis son être et fait rayonner sa pensée dans l'intelligence qui devait la recevoir : voilà le fait pur.

La difficulté de concevoir le mode de cette manifestation de Dieu n'est pas plus grande que celle de concevoir le mode de son existence, que nous admettons comme un fait ; et la question du mode ne peut pas plus empêcher la raison de reconnaître un fait que l'impossiblilité d'expliquer le fait lui-même.

Sur le fait et le principe des manifestations de Dieu, le monothéisme confirme ainsi le polythéisme, et cette confirmation est une chose considérable pour la raison. Toutefois, il figure, dans la vie religieuse et dans les faits du monde spirituel, une manifestation divine plus grande, plus sensible, qui joue un rôle plus ou moins considérable dans tous les systèmes religieux. Exposée dans l'antiquité d'une manière plus ou moins mythologique, elle se présente dans le christianisme comme une vérité très-positive : c'est

l'incarnation de la nature divine dans la nature humaine.

Cette manifestion accompagnée d'une série de faits constitue ce qu'on appelle l'œuvre du Fils de Dieu.

CHAPITRE VII.

Théogonie. Le règne de Dieu installé par le Fils de Dieu. Christologie.

I. — *Les Théogonies.*

La théocratie est la manifestation de la puissance de Dieu, la théophanie, celle de sa personne. La théogonie, degré ultérieur, est celle de sa nature. Ce n'est plus seulement Dieu manifesté dans le monde spirituel, c'est la vie divine apparue sous la forme humaine ; c'est une carrière terrestre accomplie, non plus seulement par un être d'une nature céleste et pour la réalisation d'une œuvre de salut ou de délivrance faite extraordinairement, mais par un être de nature divine. Ce n'est donc pas simplement une victoire remportée par le bien sur le mal et sur ses puissances ou l'avènement d'une nouvelle ère dans l'ordre moral qu'il faut voir dans ce fait : il faut y voir ce qu'en style évangélique on appelle l'établissement du règne de Dieu.

Cela constitue ainsi une manifestation de Dieu à la fois plus intime et plus extraordinaire que la théo-

phanie. Et si extraordinaire que cela paraisse, cette conception est à ce point si familière à la raison qu'elle se rencontre dans l'antiquité tout entière. La théogonie est, non pas fréquente seulement dans les annales du monde, elle y est commune. En effet, selon la plupart des systèmes religieux, l'infini a voulu paraître plus d'une fois sous les formes du fini, en prenant chair ou forme dans notre espèce. Seulement, dans toutes ces traditions, ce n'est jamais Dieu lui-même qui se fait homme. Et même d'ordinaire, après le Dieu suprême, qui demeure inaccessible aux sens ou inconnu, il est une autre divinité, qui, passant pour la première dans la croyance commune, quoiqu'elle ne le soit pas, ne se révèle pas non plus. Dans le système indien, par exemple, Brahma, qui n'est que la première émanation de Brahm, mais qui passe pour la divinité elle-même, ne s'incarne pas ou ne peut pas s'abaisser à la condition terrestre. C'est donc Vishnou, le second Dieu, qui apparaît dans le sein de l'humanité pour y combattre le mal ou l'erreur, et rétablir la vérité dans ses droits, tantôt en corrigeant les Védas sacrés, et tantôt en fondant une réforme essentielle dans les mœurs, dans les institutions et les doctrines.

Par ces préludes prophétiques et élémentaires, l'œuvre du Fils de Dieu venant pour détruire le règne du démon et instituer le règne de Dieu, qu'ont très-directement préparée et prédite Moïse et les prophètes

du peuple saint, est prédite et préparée partout dans les annales de l'humanité.

Dans le système de la Perse, le Dieu suprême ne se montre pas non plus à l'humanité. C'est Ormuzd qui passe pour le premier, et qui est appelé le *Verbe*, Ormuzd, qui était avant que le ciel fût, et avant toute créature. Ormuzd naît de l'Éternel, de la « Longue Durée, » de « Celui qui n'a pas de commencement et qui n'aura pas de fin. » De lui et par lui est la lumière primitive, celle de qui procède toute autre. Il est l'image resplendissante de l'Infini. Il est à la tête de l'empire des ténèbres, gouverné par Ahriman, né, comme lui de l'Éternel, mais tombé par sa faute, par l'envie qui le dévorait. Ormuzd est ainsi un autre type, un autre prélude prophétique de la mission du Fils de Dieu. Et toutefois, ce n'est pas lui qui accomplit sur la terre l'œuvre de la délivrance du mal, c'est Zoroastre qui, né dans ce monde, a visité le ciel, et reçu d'Ormuzd le feu sacré et la parole de vie, qu'il dépose dans le Zend-Avesta, la troisième loi écrite de la nation. Le principe ou le dogme, que le Dieu suprême est invisible, est aussi sacré là que dans la révélation mosaïque.

Outre les dieux incarnés, on trouve encore dans quelques systèmes des êtres privilégiés, des fils de dieux, qui les secondent dans leurs œuvres, et les complètent comme législateurs, civilisateurs ou créateurs des sciences et des arts : Ménon, fils de Brahma,

Hermès, fils d'Amoun, Minos, fils de Jupiter.

Le même principe domine les traditions de l'Égypte. Amoun n'est pas le Dieu suprême, n'en étant que la première émanation; cependant passant pour tel dans l'opinion commune, il ne paraît pas non plus parmi les mortels, et c'est Osiris, la deuxième personne de la Trinité, qui vient sur la terre pour lutter contre Typhon et pour délivrer le genre humain de sa tyrannie. Dans ce système égyptien, les grandes manifestations de la Divinité sont d'ailleurs suivies d'autres qui ont toutes le même but et constituent une série non interrompue d'émanations et d'éradiations divines : d'abord, pour le gouvernement du monde, une ogdoade de dieux, puis une décade, bientôt changée en dodécade, pour présider aux mois de l'année, et, enfin, trois cent soixante génies complétés par cinq autres pour présider aux jours. De cette sorte rien n'échappe à l'action céleste.

La théologie égyptienne, si défectueuse, si élémentaire, si grossière même, offre ainsi, dans trois grandes manifestations du Dieu suprême, des analogies remarquables avec les croyances chrétiennes. En effet, on y trouve : 1° la réalisation des types mystérieux de toutes choses ou des idées créatrices d'Amoun par Phtha, qu'on peut assimiler à Jéhovah-Créateur, sous ce point de vue; 2° l'anéantissement de l'empire des ténèbres et l'installation de celui des lumières par l'incarnation d'Osiris, qu'on peut assimiler à Jésus-

Christ sous ce rapport ; 3° l'établissement plus définitif des lois et des sciences, par Hermès-Trismégiste, le maître, le psychopompe, le greffier du jugement dernier, la pensée incarnée d'Amoun, le type peut-être du λόγος de Platon, dont le rôle, sous ces rapports, est une ombre quelconque de celui du Saint-Esprit, et même de celui de Jésus-Christ.

Ces diverses manifestations de Dieu, qui indiquent dans le monde égyptien plusieurs révolutions religieuses, amenées ou motivées comme celle du mosaïsme et celle du christianisme, constituent une apparition toujours plus sensible de la Divinité. Et malgré leurs phases rudimentaires, elles préluden aux idées fondamantales de l'Évangile.

On redoute ces rapprochements quand on les saisit mal. Compris dans leurs origines providentielles, ils font voir dans des faits analogues les rayons émanés d'un seul et même foyer de lumière. L'humanité est une dans ses fins comme dans son origine, et les diverses phases de son développement sont celles d'une seule et même pensée suprême. C'est pour cela que ces rapprochements sont forcés et se font comme d'eux-mêmes. Or, loin d'embarrasser l'étude comparée des religions de l'antiquité et du christianisme, ils en font le charme et le jour.

On a fait des parallèles qui ont dû choquer le sentiment par les intentions qui les dictaient. On a fait entendre, que le christianisme n'était qu'une imita-

tion ; on a insisté sur des ressemblances aidées ou fortuites ; on a dit, par exemple, que la quinzième incarnation de Vishnou, celle de Crishna, est motivée, selon les Pouranas, à peu près comme celle de Jésus-Christ selon les prophètes : que la terre gémissait sous l'oppression, que les dieux étaient méconnus ; que les mauvais génies l'emportaient sur les bons s'il n'arrivait un Dieu pour assister les derniers. On a insisté sur des détails qui peuvent surprendre les mœurs de nos jours, sur la circonstance que le sauveur de l'Inde avait dû naître d'une vierge et dans une cabane de bergers, comme le Sauveur du monde.

Mais, si de telles analogies, relevées ou arrangées dans l'intérêt d'un mauvais système et produites avec des vues hostiles, ont dû blesser la piété, le rôle qu'elles jouent dans l'histoire vient à l'appui du fait chrétien et du dogme qu'il renferme. Il est des rapprochements plus intimes que ceux-là, providentiellement amenés, systématiquement voulus, et ce serait insulter à la vérité que de les repousser. Bien avisée, la raison humaine les proclame avec le même orgueil que le fait la foi ; car ce n'est pas un système seulement, c'est toute l'antiquité qui les offre.

Quand on vient, dans un siècle de critique négative, présenter ces rapprochements, non pour confirmer les faits dogmatiques donnés par l'histoire, par ceux qu'avait pressentis la fable, mais pour rejeter ensem-

ble l'histoire et la fable confondues, le sentiment chrétien s'indigne sans crainte. Un système qui avait pour principe de professer une révélation anti-chrétienne, exclusive et étroite, qui ne voulait voir Dieu qu'en Judée, qui n'admettait de type et de préparation pour l'Évangile que dans le mosaïsme, ne pouvait que s'alarmer de ces hostilités, si ignorantes pourtant. Mieux avisé, on ne voit dans tous ces types, dans toutes ces préparations, que des anticipations chrétiennes. En effet, tous ces faits qui forcent les rapprochements, sont venus façonner les intelligences au christianisme par autant de rayons d'acheminement.

Ainsi, selon qu'un système de philosophie religieuse est fort ou faible, cet ordre de traditions lui offre de solides appuis ou de grandes difficultés. Il est malaisé d'y faire le partage de la fiction et des faits; il est difficile de dire d'où viennent les idées qui ont donné lieu aux mythes; il est impossible de déterminer jusqu'à quel point la raison peut attribuer certaines missions à des êtres venus directement de Dieu même ou envoyés et inspirés de lui. Mais, si facile qu'il soit de ne pas les considérer comme des manifestations de la nature de Dieu, il est difficile de ne point les envisager comme des précurseurs de sa grande manifestation par Jésus-Christ. Ce n'est pas un seul peuple de l'antiquité, c'est la race humaine tout entière qui parle de fils de Dieu; et comment, n'ayant pas vu de fils de Dieu, aurait-elle eu l'idée de s'en donner, si cette

conception n'était un de ces rayons de lumière qui s'abaissent dans la raison sans que celle-ci puisse en savoir l'origine et la portée?

L'espèce humaine est superstitieuse et ambitieuse, cela est vrai; mais sa raison est toujours la raison, et, en cette qualité, en même temps qu'elle croit, admire et idéalise, elle examine, doute et passe le niveau de l'égalité sur tous les hommes avec un singulier plaisir. Est-ce parce qu'elle est essentiellement superstitieuse que sa jeunesse, non contente d'être avec Dieu ou de s'élever en esprit à Dieu, veut toujours le faire descendre à elle, et vivre familièrement dans sa compagnie ou dans celle de ses délégués? Ou bien n'est-elle pas plutôt essentiellement religieuse et ambitieuse de Dieu, uniquement parce que Dieu a voulu qu'elle le fût et qu'il lui a donné ces idées sublimes, ces aspirations transcendantes et ces saintes traditions, qui, loin d'être de vaines fictions, sont des impatiences prophétiques. Voulues de Dieu, elles éclatent comme autant d'initiations aux plus grandes réalités à venir : j'entends le royaume des cieux, qui s'est fait jour dans le monde spirituel par ce divin ensemble de faits qu'on appelle l'apparition du Fils de Dieu, ensemble qui a marqué une ère nouvelle dans l'histoire du genre humain.

En effet, trois idées fondamentales se montrent partout comme les idées mères de toutes les incarnations anciennes. La première, c'est que l'œuvre si difficile

d'une réforme législative et dogmatique donnant des lois nouvelles à la raison publique et à la conscience générale, ne peut s'accomplir que par une autorité supérieure et une assistance divine. La seconde, c'est que la loi humaine et la loi divine sont unies d'un lien si étroit, que l'une n'est que l'image plus ou moins imparfaite de l'autre, que sa fidélité seule est sa légitimité, et que pour la faire accepter, il faut la rattacher à son type divin. La troisième, c'est que la destinée présente et la destinée future sont aussi étroitement liées entre elles que les deux lois et les deux mondes, l'un visible et l'autre invisible; si bien qu'Orphée passe dans le monde des esprits; que Minos y est juge; qu'Hermès y est psychopompe et assistant du Juge suprême.

Ce sont évidemment ces trois idées qui forment le fond des grandes traditions théogoniques, et celles-ci ne sont que de simples et transitoires vêtements dont il faut dégager les idées. Plus anciennes que les fictions primordiales et données à l'intelligence humaine comme une dot primitive et un flambeau permanent, les idées sont des vérités éternelles, révélées sous des formes imparfaites, mais venues de Dieu à des degrés toujours plus parfaits. Les formes sont des moules que la main de Dieu, ou le temps, comme on le dit communément, ne cesse de briser, et de remplacer par de meilleurs, permettant aux vérités d'apparaître toujours plus évidentes et plus pures. Ces moules, les

fictions humaines et les traditions sacerdotales, les symboles, les allégories, les fables et les mythes, il faut les livrer à la critique historique. Qu'elle y querelle ce qui lui déplaît. Seulement qu'elle n'oublie pas d'apprécier les idées, les faits moraux, les institutions religieuses, les lois politiques, les exemples donnés avec autant d'éclat que les leçons, et les esprits sans cesse élevés, de degré en degré, vers leur fin commune. Et, pour peu que la critique s'élève à l'horizon spirituel, elle reconnaît, dans un magnifique ensemble de faits, la main et la face à peine voilées de celui qui tient à se dévoiler sans cesse. Qui voir, si ce n'est Dieu, dans ces enseignements supérieurs qui ont fait aboutir la civilisation de l'Orient à celle de la Grèce, et toutes deux, l'une épurant l'autre, se fondre dans la civilisation romaine, au sein de laquelle s'est établi ce règne Dieu qui régit le monde moderne? Cette œuvre si magnifique telle qu'elle se développe aujourd'hui se serait-elle faite, par hasard, en dehors des lois et des forces divines, ou en dehors des interventions divines dans l'univers moral? Ou serait-ce un hasard que le Fils de Dieu aurait apparu précisément au sein de la nation de Moïse dominée par la nation de Numa éclairée elle-même par la nation de Socrate? Le gouvernement de Dieu serait-il demeuré étranger à ces grandes missions accomplies avant la plus grande? Ou bien les aurait-il souffertes en simple spectateur, sans les avoir voulues?

Nous sommes donc forcés à reconnaître dans ces fables, partout nées spontanément et accueillies avec foi, une sorte d'histoire anticipée. Et qui n'admirerait, avec bonheur, cette marche des choses si merveilleusement belles, qui suscite d'abord dans le sein des innombrables populations de l'Inde, foyer de toute civilisation, l'idée d'un code religieux donné par les mains d'un fils de Dieu ; réveille ensuite dans le sein du grave peuple de l'Égypte, autre foyer d'une instruction aussi brillante, l'idée d'un code de lois civiles et religieuses donné encore par les mains d'un interprète divin; enfante plus loin, au sein de l'illustre nation des Perses, l'idée d'un code d'institutions civiles et religieuses donné par les mains d'une pure émanation divine; et jette plus loin encore, dans le sein de cette race grecque qui a formé l'Occident et qui sera l'institutrice éternelle des nations, l'idée d'un code de lois donné par un Fils de Jupiter?

Ajoutez que les codes de ces nations et les lumières qui en ont jailli jouent un rôle imposant et salutaire; que les sages de l'antiquité ont entrevu dans une théologie mystérieuse et allégorique toutes ces grandes vérités de philosophie et de religion qui sont venues éclairer l'humanité sous la forme de dogmes chrétiens ou d'inductions rationnelles; que, la poésie ôtée et la fiction écartée, la valeur morale et religieuse de ces systèmes d'incarnation reste tout entière. J'en-

tends cette idée que les réformes religieuses, source des plus grands biens descendus du ciel sur la terre, ont été faites par des personnages venus de Dieu, par des êtres divins qui ont revêtu un organisme mortel. Et si l'idée, que Dieu vient ainsi aider l'humanité toutes les fois qu'elle a besoin de son action directe et extraordinaire, s'est établie dans le cœur de notre espèce tout entière, ce n'est pas une simple opinion de prêtre, quelque invention purement poétique, c'est une dispensation providentielle qui a seule pu amener ce fait. En effet, c'est par des créations divinement voulues, divinement guidées et graduées, que l'intelligence humaine a été successivement fécondée et préparée à recevoir la plus grande manifestation de Dieu, celle du λόγος devenant lumière du monde, celle du Christ, la plus haute expression de la vérité, le plus pur type de sainteté qui puisse être présenté d'une manière sensible à l'espèce humaine.

II. — *L'Incarnation chrétienne. Le système historique et le système mythique.*

Une manifestation directe de Dieu était-elle nécessaire dans le sein de la famille humaine, afin que, par la connaissance de la nature de Dieu, de ses attributs et de sa personne, elle arrivât à des convictions suffisantes pour remplir la destinée qui lui est faite dans ce monde? Pour éclairer le genre humain, fal-

lait-il autre chose que d'y laisser pénétrer la plus philosophique des religions, celle de la Judée? L'initiation au culte philosophique n'était-elle pas faite en Grèce quand Jésus-Christ vint le professer en l'appelant un culte en esprit et en vérité? En général, le Fils de Dieu eut-il réellement une autre tâche à remplir que d'énoncer la pensée monothéiste qui éclatait déjà dans le sentiment de l'humanité avancée?

Telle est la question de nécessité et de convenance qu'on aime à poser avant d'entrer dans l'examen de la question de fond. Mais évidemment nous sommes trop mauvais juges pour élever cette question.

Pour le fond, et sous le rapport de la foi et de ses mœurs, on sait où en était l'humanité en général. Et sans parler de sa fraction la plus religieuse, la Judée, alors si divisée, si sceptique d'une part, si talmudique de l'autre et tombée si bas en tous lieux, chacun sait où en était la fraction la plus philosophique de notre espèce, où en était la Grèce, où en était la philosophie des beaux siècles, quand parut le christianisme. Rien de plus divisé, de plus sceptique d'un côté, de plus crédule de l'autre, de plus appauvri partout. Et impossibilité absolue d'instituer le vrai culte de Dieu avec ces éléments. Dans les bonnes écoles, des pensées monothéistes s'étaient fait jour, à la vérité. Mais Jésus-Christ n'avait nulle envie de fonder sa religion sur la pensée monothéiste de leur enseignement. Entre la pensée religieuse de Cicéron,

le plus pur élève de la Grèce, le monothéiste le plus pur de Rome, et celle du christianisme, il y a une différence fondamentale. Et nul n'oserait dire que, la doctrine de Cicéron admise dans l'univers, il n'y avait pas lieu à donner l'enseignement chrétien. Sans nul doute, les Grecs, les Romains, les Juifs et, grâce à la Grèce, une partie de l'Orient se trouvaient, dans l'empire d'Auguste, malgré de grossières aberrations sur la voie des plus hautes vérités de la philosophie et de la religion. Mais cette situation si extraordinaire et si merveilleuse, était précisément amenée par la Providence pour favoriser l'œuvre du christianisme, et nullement pour consolider celle du monde grec. C'est parce qu'une œuvre nouvelle et définitive devenait possible maintenant, parce que tout était prêt et que les temps étaient accomplis, comme disent les textes sacrés, que le Fils de Dieu vint au monde.

En effet, l'humanité civilisée, autrefois rompue en peuples isolés, était fondue en un corps de nationalité gréco-romaine où le monothéisme de Moïse se faisait jour par la Bible grecque et par l'enseignement de Philon. L'intervention céleste pouvait y embrasser la terre éclairée dans une seule œuvre. Or, s'il ne fallait pas que l'espèce humaine tout entière fût associée immédiatement à l'œuvre nouvelle, il fallait au moins qu'elle le fût dans le cours des siècles. Car s'il n'est pas contraire à la raison de croire que Dieu procède graduellement, il serait étrange de dire que le père de

tous fît un choix définitivement exclusif et ne s'occupât que de quelques-uns. Une manifestation réelle et universelle était donc d'autant plus opportune que les préludes racontés dans l'antiquité, par une sorte d'initiation typique ou d'anticipation poétique, y avaient plus directement préparé les esprits. Ces traditions nationales, dont chacune était d'ailleurs un progrès véritable, demandaient maintenant leur complément naturel, l'œuvre qui les réunît, les sanctionnât toutes.

Il est vrai que la plus directe des manifestations préparatoires avait fait du monothéisme la théorie de tout un peuple et lui avait donné pour loi morale ce code abrégé : « Sois saint parce que Dieu est saint ! » Mais purement nationale, cette œuvre n'avait fait que d'un seul peuple le peuple de Dieu. Il en fallait une autre qui fît de tous ce que celle-là avait fait d'un seul. Or c'est là ce que vint faire l'apparition de J.-C.

On dit, pour l'amoindrir, que les religions anciennes ont constamment motivé les manifestations de Dieu, ou les incarnations des dieux d'une manière semblable à la christologie, par des œuvres de délivrance, de salut, de régénération, de réconciliation avec le Dieu suprême. Cela est vrai, mais ce qu'elles annonçaient, c'est là précisément ce que le christianisme a réalisé et a pu réaliser, Jésus-Christ étant réellement ce que toutes les religions avaient professé par pressentiment et comme type de l'œuvre que devait accomplir le Fils de Dieu. Ce type, nul autre que le Fils unique de

Dieu ne pouvait l'accomplir, nul autre n'ayant été avec Dieu avant que le monde fût.

Dans le christianisme, cette intervention prédite, attendue, publiquement signalée, est plus directement motivée par le grand fait de la chute, et plus clairement exposée dans des textes historiques et des textes dogmatiques auxquels on ne peut rien comparer de ce qui se trouve ailleurs.

La différence est-elle une simple nuance, ou est-elle fondamentale?

Pour le point de vue religieux, la nouveauté de l'œuvre chrétienne et son éclat, son retentissement dans toutes les consciences et dans toutes les intelligences, sont la réponse la plus triomphante et la plus naturelle à cette question.

Mais pour la philosophie, qu'est-ce que l'incarnation et la théogonie chrétienne? Est-ce autre chose qu'un mythe de plus, un mythe plus occidental, plus net, plus élevé sans doute, mais toujours un mythe en fin de compte?

Les textes chrétiens donnent-ils, à ce sujet, un mythe ou un fait historique?

Sur ces textes et sur la personne de Jésus-Christ, il n'y a plus aujourd'hui, dans les régions spéculatives, que deux systèmes principaux, le système historique et le système mythique; c'est-à-dire qu'il n'y a plus au fond qu'une seule opposition contre le système historique. Mais toute la science négative du siècle,

avec tout l'esprit sceptique du siècle, sont au service de cette opposition. Que veut le système historique et que vaut le système mythique?

III. — *Le système historique.*

D'après ce système Jésus-Christ est, comme il se nomme lui-même, non pas un fils de Dieu, mais le Fils de Dieu dans un sens exclusif : il est de la nature de Dieu, de sa substance. Son apparition dans la forme humaine est un fait en dehors de tous les autres faits connus, mais non pas en dehors des lois de la nature. Pendant cette apparition, divinement préparée et prédite pour le salut de l'humanité, sa divine nature a été limitée par sa condition terrestre, cela est tout simple; mais les lois qui la gouvernent, si ce langage est admis, n'ont pas été altérées, et sa nature n'a pas été modifiée, ne pouvant point l'être. S'il n'est pas entré dans cette condition comme l'homme y entre, il y a pourtant vécu d'une manière analogue aux enfants de la terre. Mais quoiqu'il y éprouvât toutes les affections qui caractérisent l'homme, sa raison n'y a pas commis d'erreur, sa conscience de faute. Il y a disposé d'une science divine, qu'il n'avait pas acquise, et d'une sainteté divine, qu'il avait gardée mais non pas conquise. Et de même qu'il n'était pas entré dans la condition terrestre comme ceux qui sont d'origine terrestre, il n'en est pas sorti d'une manière semblable.

Ce système, le plus ancien et le plus général, est sans doute celui de tous qui étonne le plus la raison. Et c'est aussi celui qui flatte le plus le génie de l'homme, mais, est-ce tout simplement et réellement celui des textes historiques du christianisme ou bien le fruit de la spéculation dogmatique?

Parmi les auteurs de ces textes, il s'en trouve un qui aime la haute spéculation, et qu'on peut être bien tenté d'en croire l'auteur. C'est saint Jean dont on a comparé les idées fondamentales avec celles du Zend-Avesta, et avec celles de Philon. Et, en effet, l'évangile de saint Jean considère Jésus-Christ comme l'incarnation de ce λόγος, de cette intelligence divine qui contient le type ou l'ensemble des idées de la création dont Philon donne, après Platon, une théorie si abondante On peut donc être tenté de considérer saint Jean comme celui dont les spéculations dogmatiques auraient créé en principe ce que la critique a depuis appelé la christologie mystique, comme l'auteur même de l'incarnation. Et, en effet, il dit bien formellement ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Mais, ces mots ne font que résumer les discours de Jésus-Christ sur sa personne, et loin d'en conclure que c'est saint Jean qui a créé le dogme et provoqué le mythe, c'est son maître lui-même qu'il faut en proclamer l'auteur. On proclame le contraire. Sans doute, si saint Jean avait eu, le premier parmi les disciples de Jésus-Christ, l'idée d'en faire, non pas un prophète supérieur à

Moïse ou à Élie, mais un fils de Dieu né parmi les mortels, ce qui était une idée polythéiste, ou le Fils unique de Dieu devenu homme, ce qui jusque-là n'était entré dans aucune pensée humaine ; sans doute, si saint Jean avait eu assez d'autorité auprès des autres disciples pour imposer de telles idées, l'hypothèse qui l'en constitue auteur et hérault, serait admissible. Et l'on comprendrait qu'une fois d'accord sur ce dogme, les Apôtres l'eussent fait triompher. Les fidèles, à l'exemple de saint Jean et de ses condisciples, auraient pu y rattacher d'autres dogmes et d'autres mythes, et de leurs conceptions sur la naissance, la vie, la mort et l'ascension de Jésus-Christ aurait pu naître, de cette sorte, *toute la mythologie évangélique*.

Mais tout ce système se pose sur une base fausse. Jamais saint Jean n'eut cet ascendant qu'on lui prête de nos jours avec une aisance si merveilleuse. Il a brillé parmi les Apôtres par la piété de ses affections pour leur Maître commun ; mais il est demeuré confondu avec eux sous le rapport de la doctrine. Et jamais personne n'a osé dire, dans les siècles où l'on savait les choses, ni qu'il a fait *la mythologie chrétienne*, ni qu'il y a donné lieu. Personne n'a osé dire ni que saint Jean a eu, seul parmi les disciples de Jésus-Christ, l'idée de faire un Dieu de leur maître commun, ni que les autres apôtres se soient entendus avec lui pour soutenir la même doctrine.

Mais on a dit très-formellement, d'abord, que saint Jean emprunte à la vieille doctrine du Zend-Avesta sa théorie qui fait de Jésus-Christ la lumière du monde; et qu'il nous donne sur la naissance du λόγος une théorie empruntée à la philosophie alexandrine ou philonienne inspirée par le platonisme.

C'était rendre la théogonie chrétienne antérieure à sa date, et ces hypothèses ont dû tomber.

On a dit, ensuite, et une fraction de l'école de Tubingue le dit encore, que l'évangile de saint Jean n'est pas de cet apôtre; qu'il s'est produit à la fin du premier ou dans la première moitié du second siècle, quand déjà la tradition avait altéré les faits naturels de la vie de Jésus-Christ pour y substituer des faits surnaturels; qu'il donne ces faits sous la forme la plus merveilleuse, et qu'il y rattache les idées les plus chères aux fidèles les plus mystiques de l'époque.

C'est là rendre la théogonie évangélique postérieure à sa date. Et cette hypothèse dont un dilemme philologique est le plus redoutable argument, (si l'évangile dit de saint Jean est de cet apôtre, l'Apocalypse ne saurait en être,) ne saurait prévaloir contre l'irrésistible caractère d'authenticité qui éclate dans les pages de saint Jean. D'ailleurs, le dogme de l'incarnation est enseigné par saint Paul d'une manière aussi précise que par saint Jean. Or saint Paul n'est pas le disciple de saint Jean, et il considère plutôt saint Pierre et saint Jacques comme des autorités

dogmatiques. De plus, les textes de saint Paul ne sont ni du second siècle, ni altérés; ils sont aussi anciens qu'ils le disent et tels que leur auteur les a écrits. On a contesté l'authenticité de deux épîtres pastorales, et un philosophe distingué, qui fait école dans la spéculation allemande, Schleiermacher, a voulu les rejeter au second siècle. Mais cette hypothèse, qui a eu tant de faveur pendant quelques années, n'a plus guère de partisans aujourd'hui. Personne ne révoque sérieusement en doute l'authenticité des autres lettres pauliniennes, excepté celle qui porte l'adresse *aux Hébreux*, qui ne se dit pas de saint Paul. Or la christologie qu'elles enseignent n'est que celle de saint Jean dans des termes plus positifs. Tout procède de Dieu, mais toutes choses sont par le Seigneur Jésus-Christ. Nous sommes par lui. (1 Cor. VIII, 6.) Il est l'image de Dieu (2 Cor. IV, 4), le Fils de Dieu. (1 Cor. XI, 2.) Il est du ciel comme Adam est de la terre. (1 Cor. XV, 47.) Il rend l'empire à Dieu (1 Cor. XV, 24-28), mais demeure chef du ciel et de la terre (Éph. I, 10.) Il remplit tout, par exemple le séjour des morts (Éph. IV, 9-10) comme l'église des saints. (Éph. I, 23.)

Ce sont là d'autres termes que ceux de saint Jean : sont-ce d'autres idées? Ou voudrait-on que les mêmes idées fussent rendues par deux esprits aussi éminents dans une sorte de formule stéréotypée ?

On peut remarquer des nuances entre saint Paul et saint Jean. Et puisque Dieu aime à varier et à nuan-

cer la liberté humaine dans ses organes spéciaux comme dans tous les êtres moraux, on peut se complaire très-innocemment à faire ressortir ces nuances, comme on peut s'y complaire hostilement. On peut dire que pour saint Paul, le Fils de Dieu est surtout le Fils de David, à la fois roi et sacrificateur ; qu'il est l'homme excellent, le premier-né de Dieu, le nouvel Adam, le type de l'humanité élevée à sa primitive perfection. Ces qualifications, on peut les expliquer comme des épithètes uniquement applicables à l'éclat de sa piété idéale, ou bien comme un parallélisme uniquement destiné à faire ressortir la légitimité de son rôle de Messie. C'est là ce que fait le rationalisme théologique. Mais d'autres épithètes mettent celles-là en un tout autre jour. Puis saint Paul appelle le Fils de Dieu, la figure ou l'image de Dieu, et lui attribue la création ainsi que le gouvernement du monde. (Philipp. II, 6-11.)

Dès qu'on va au fond des choses, il en jaillit un merveilleux accord entre saint Paul et saint Jean.

Ajoutons maintenant que ces théories pauliniennes sur l'incarnation, si parfaitement confirmatives de celles de saint Jean, sont aussi anciennes et même plus anciennes que celles-ci. Or les deux apôtres étant très-indépendants l'un de l'autre, il faut nécessairement admettre une de ces trois choses : ou qu'ils ont l'un et l'autre inventé la même chose, ou capitulé l'un avec l'autre, ou puisé à une source commune.

Le premier cas est inadmissible. Dans le second, il est évident que les autres apôtres et les fidèles auraient rejeté leur théorie concertée. Dans le troisième, ils les auraient suivis. Et puisque c'est là ce qui a eu lieu, c'est là qu'est la vérité : on ne saurait sérieusement mettre en doute que les deux apôtres ne donnent l'un et l'autre la doctrine primitive, celle que donnait Jésus-Christ, qui est leur source commune.

Le libre accord, l'indépendante coïncidence de saint Paul et de saint Jean, et celle de l'un et de l'autre avec tout le monde, prouvent donc que le dogme de l'incarnation chrétienne est aussi ancien que les premiers apôtres et qu'il n'est de la création d'aucun d'eux. Or, s'il n'est d'aucun d'eux, il ne peut être que de leur maître commun. Et c'est en effet lui-même qui, d'après tous les textes, se déclare le Fils de Dieu antérieur à Abraham, le fils aux mains de qui son Père a tout remis. C'est lui-même qui préconise la gloire dont il a joui auprès de Dieu, de toute éternité. Il la réclame au moment où il termine sa mission. En un mot, il indique si bien sa divine nature et son ensarcose ou son incarnation qu'il en perpétue le mystère en instituant ce grand acte, ce sacrement mystique qui est, pour ainsi dire, le christianisme tout entier. Sa chair est à la fois l'emblême et le gage de l'union avec Dieu.

Comme c'est absolument la même théorie qui nous est enseignée par saint Paul et saint Jean, c'est bien

Jésus-Christ lui-même qui a donné lieu au dogme de l'incarnation, établi de son vivant et professé immédiatement après sa mort. Du moins, il n'y a pas entre Jésus-Christ et saint Jean d'espace de temps où ce dogme ait pu se former, et il n'y en a pas non plus entre Jésus-Christ et saint Paul. La conséquence est donc rigoureuse.

Mais était-il permis à Jésus-Christ de se dire le Fils de Dieu d'éternité, de se déclarer antérieur à Abraham, et d'assurer qu'il allait, au moment de quitter la terre, reprendre sa place à la droite de son Père?

Oui, sans doute, et c'était sa mission que d'indiquer cette théorie, si c'était la vérité. Sinon, non. Car, qu'est-ce qui l'excuserait d'avoir donné sur sa nature et son origine des mythes poétiques à déchiffrer par de futurs interprètes, ou des exagérations ambitieuses à combattre par la raison générale?

Serait-ce l'habitude qu'il avait de la parabole orientale? Expliquerait-elle une mythologie que nul être humain n'a jamais prétendu établir sur son compte? Mais si J.-Ch. pouvait donner à ses disciples, en morale, des fictions sur la nature desquelles ils ne se trompaient pas, lors même que le sens leur en échappait, pouvait-il aussi leur donner des fictions sur le dogme, ou leur indiquer des mythes sur le sens desquels ils se tromperaient? Évidemment non. Il les voyait se tromper sur le sens des paraboles; il en gémissait, et il s'attachait à leur expliquer celles qui leur présen-

taient des obscurités. Comment n'aurait-il pas pris le même soin aussi s'il leur avait donné des mythes sur sa personne? Il n'ignorait pas que ce qui les intéressait, ce qui les agitait le plus, c'était précisément le vrai caractère de sa personne. En les mettant, sur cette question, dans une fausse voie, il les égarait donc à dessein?

Je dirai plus, le Maître eût-il eu, en dépit de cette considération, le dessein de leur donner des mythes, les disciples n'en auraient pas accepté. D'ordinaire on fait très-bon marché de leur esprit, de leur instruction: c'étaient douze pauvres pêcheurs! Eh, sans doute; mais c'étaient des hommes, c'est-à-dire des êtres très-raisonnants, très-doutants, ce que quelques-uns montrèrent jusqu'au bout. Et puisque, même pour les paraboles dont l'intelligence était plus ou moins importante, ils lui dirent un jour très-ouvertement qu'ils auraient mieux aimé l'enseignement direct, ils n'auraient pas manqué de lui dire la même chose de ses discours sur sa personne, s'ils les avaient trouvés énigmatiques. Il leur fit un jour ces deux questions : Qui disent les hommes que je suis? Et vous, qui dites-vous que je suis? Or s'il leur avait donné des mythes, ils n'auraient pas manqué de lui dire ce que d'autres lui dirent avec surprise, *Et Toi*, que fais-tu de toi-même? Saint Jean-Baptiste ne leur avait-il pas donné l'exemple de l'interrogation la plus directe? S'ils ne le suivirent pas, c'est qu'ils n'en sentirent nul be-

soin; c'est qu'à l'époque même où il ne parlait guère au peuple qu'en paraboles, *il expliquait tout en particulier à ses disciples*. (Saint Marc, V, 34.) Ce qui est très-vrai, c'est qu'il les instruisit graduellement, qu'avant de leur parler de sa nature divine, il les rendit témoins de sa divine puissance, les conduisant aux inductions par les faits et à la science par les inductions.

Et enfin, sa révélation se fit complète.

Dès qu'il le put, J.-C. leur annonça que l'heure approchait où il ne leur parlerait plus en paraboles (saint Jean, XVI, 25), où il leur parlerait ouvertement de son Père. Et l'heure étant venue, il le fit immédiatement. Il leur dit, qu'issu du Père et venu dans ce monde, il allait laisser le monde pour s'en aller au Père. Et aussitôt les disciples s'écrient avec joie : « Maintenant tu parles ouvertement, et tu ne te sers plus de paraboles ; maintenant nous voyons (puisque tu nous fais savoir si nettement qui nous parle) pourquoi tu sais toutes choses, et c'est pour cela que nous te croyons issu de Dieu. »

Évidemment cela prouve que les Apôtres n'aimaient aucun genre d'obscurité ; que les énigmes, les symboles, les allégories et les mythes ne leur convenaient pas plus que les paraboles; qu'ils voulaient voir clair.

Cela prouve aussi qu'ils avaient hésité et douté jusque-là ; mais qu'ils avaient conçu pour la véracité de Jésus-Christ et sa personne un tel respect qu'au moment où il leur déclare sa haute origine, ils

l'admettent sur-le-champ. Il ne leur vient plus en idée de le comparer à Moïse, à Élie, à Jean-Baptiste ; ils le déclarent issu de Dieu. Or, c'est là précisément ce qu'ils n'auraient pas fait, s'ils eussent aperçu en lui quelque penchant à donner sur son compte des idées d'une grandeur contestable. Et disons-le bien fermement, si, dans ce moment même, il avait abusé de leur confiance pour leur glisser sur sa personne les indications les plus ambitieuses et s'attribuer audacieusement une véritable divinité, une qualité qui aurait abouti à fausser tout son enseignement, à dénaturer toute son œuvre, à tromper l'humanité pendant une longue série de siècles et même à jamais, ô alors son caractère moral, loin d'être le plus pur de tous, serait évidemment celui de tous qui marquerait le plus en sens contraire.

Mais alors aussi, loin de mériter cette espèce de *divinité d'honneur* que lui décernent le socinianisme et le rationalisme, uniquement pour pouvoir donner un sens quelconque à ses discours, il mériterait d'être proclamé le plus follement ambitieux de tous les hommes ; et les Juifs, qui ne voulaient pas de faux-dieux, auraient eu bien raison de le condamner au supplice.

Qu'on prenne, pour apprécier sainement les choses, l'homme le plus éminent et le plus saint de tous les siècles, soit, par exemple, le plus illustre contemporain de Jésus-Christ en matière de philosophie reli-

gieuse, et le réformateur le plus spiritualiste des doctrines judaïques, Philon ; qu'on mette dans la bouche de ce personnage un langage pareil à celui que tient Jésus-Christ, soit dans les textes déjà cités, soit dans d'autres (saint Jean, 10, 26 ; 17, 1-6), et l'on verra qu'on n'en aura fait qu'un insensé. C'est là précisément ce qu'en dépit de toutes les habiletés de style ou de toutes les plus respectables illusions, on fera de Jésus-Christ, s'il ne fut qu'un docteur juif un peu plus plus pur que les autres, ou même le plus parfait de tous les hommes. S'il ne fut pas tout ce qu'il dit, il fut le plus trompé ou le plus trompeur de tous ceux qui ont jamais enseigné. Admettons même qu'il n'a pas tenu un langage aussi explicite que celui qu'on lui prête et qu'il a employé des termes beaucoup moins précis, toujours est-il qu'ils ont induit ses disciples à les comprendre comme ils l'ont fait. Dans ce cas encore, il n'est que le plus mal habile des docteurs, puisque tous ceux qui l'ont entendu, et ceux de qui saint Paul a reçu la doctrine, l'ont conçue dans un sens contraire au sien.

Pour atténuer le sens de quelques-uns de ses discours, on a donné de plaisants conseils d'interprétation. On a dit d'une façon fort leste : Sa préexistence est la contre-partie de sa postexistence dans la chrétienté ; il pouvait affirmer l'une aussi hardiment que l'autre.

Mais, insinuer qu'il fut lui-même, par voie de rai-

sonnement, le Créateur de toutes deux, c'est faire du Fils de Marie je ne sais qu'elle caricature de *dialecticien poétique*.

On le voit, c'est tout ensemble la moralité de sa conduite, la lucidité de son esprit et sa capacité de maître qui sont en jeu ; et le système anti-historique renverse sur Jésus-Christ toutes les notions établies par les textes les plus positifs. Car, certes, ce n'est ni saint Jean, ni saint Paul, ni aucun des apôtres qui ont créé ce qu'on appelle le mythe de l'incarnation chrétienne ; c'est Jésus-Christ lui-même qui est l'auteur de la christologie évangélique, christologie qui est moins une doctrine qu'un fait de l'ordre spirituel, un fait mystérieux et inexpliqué, mais fondamental. Car la christologie est tout le christianisme, et elle dépend tout entière de la christogonie. Si Jésus-Christ est né de Dieu et Fils de Dieu de toute éternité, il n'est pas seulement, de par saint Jean, une personnification du Honover de Zoroastre, du νοῦς de Platon, ou du λόγος de Philon, il est ce qu'il dit : ce que n'a été aucun autre homme. Et s'il est, selon sa parole, un avec Dieu, tous les faits de son apparition sont hors ligne, comme le rapportent les documents évangéliques. Au contraire, sa naissance, sa vie, sa mort et sa résurrection ne sont que de la mythologie, si Jésus-Christ n'est pas, comme le dit saint Paul, l'image et l'ectype de Dieu, en un mot ce que Dieu, dans un temps donné, a voulu manifester de sa na-

ture. S'il n'est que la plus parfaite existence humaine avec cette modification, avancée par le rationalisme, « qu'il déclina la bonté absolue, et que ce fut néanmoins une supposition unanime qu'il vécut sans péché (*Dogmatique* de Hase, p. 195-198, 3me édition) », les textes évangéliques ne sont pas historiques, et il n'est pas une page de saint Jean, ni de saint Paul, qui ne soit volontairement ou involontairement le fruit d'une profonde altération.

Mais, dans l'ordre des faits moraux, il n'est rien qui soit plus contraire à la saine critique que cette hypothèse ; et la conséquence rigoureuse de tout cela est, que le système historique est le seul vrai.

On a dit qu'il est impossible, parce qu'il est inconcevable ; qu'un Dieu esprit ne peut pas avoir de Fils, et que s'il en avait, ce ne serait point par voie d'incarnation, le fait ne se comprenant pas.

Mais cela n'est pas sérieux, puisque l'homme lui-même n'est qu'un esprit incarné. Cela ne s'explique pas ; cela est inconcevable ; mais la création de l'univers, sa grandeur et celle de chacun des globes sont inconcevables aussi ; or cela ne les empêche pas d'être, et d'être ce qu'ils sont. Nous sommes juges du possible et de l'impossible dans certaines limites en éthique et en géométrie, par exemple ; nous ne le sommes pas en toute chose ; nous ne le sommes guère en physique et pas du tout en métaphysique. Aussi l'impossibilité prétendue n'arrête personne, et ceux des

adversaires du système historique qui sont les plus dignes d'égard, ceux qui placent Jésus-Christ le plus haut, le plus près de la place qu'il se donne, admettent au nom de la raison une impossibilité plus grande que celle qu'ils rejettent en son nom : ils lui attribuent la perfection morale, la sainteté-modèle, ce qu'ils appellent l'humanité élevée à la plus parfaite ressemblance avec la Divinité. Or cela n'a pas de sens, à moins qu'on n'entende une ressemblance très-imparfaite. Mais, loin de là, on parle même d'une divinité conquise par Jésus-Christ, conquête qui lui aurait permis de parler comme s'il était réellement Fils de Dieu, parce qu'il était arrivé à une parfaite unité de vues avec Dieu. Comme s'il n'était pas évident qu'un homme qui aurait vécu parfait et serait devenu un avec Dieu, serait une chose encore plus impossible et plus inconcevable qu'un Fils de Dieu prenant forme humaine et devenant un avec l'homme ! Sans doute, il est contraire à la saine raison que Dieu se soit fait homme, aussi personne ne dit-il cela, le christianisme pas plus que l'antiquité. Mais il n'est pas contraire du tout à ce qu'il y a de plus sain dans la raison, qu'outre la manifestation faite de ses attributs et de sa personne dans ses créations physiques et dans ses œuvres spirituelles, Dieu se soit encore manifesté en sa nature même par une intelligence d'un ordre unique, une intelligence divine, si divine et si une avec Lui, que pour en désigner le rang et la na-

ture, il n'y ait que le mot très-humain et très-anthropomorphistique assurément, mais très-expressif de Fils de Dieu ou de premier-né de Dieu. Non-seulement cela n'a rien d'inconcevable, mais cela est très-concevable, puisque cela s'est toujours trouvé très-admis dans la conception humaine, d'abord comme une idée humaine simplement préparatoire; ensuite dogme de l'incarnation. Or sous la forme de ce dogme cette conception a fait le tour du monde et est devenue la foi de tous les peuples civilisés. Car ce dogme, c'est le christianisme ; et si l'apparition extraordinaire du Fils de Dieu que les écrits historiques et les dogmatiques des apôtres enseignent partout et sans cesse comme leur objet le plus essentiel, n'était qu'une mythologie de plus, tous les autres dogmes chrétiens s'évanouiraient avec celui-là.

La christologie c'est tout le christianisme.

En fin de compte, cette question est aussi grave pour la spéculation que pour la foi, puisque depuis dix-huit siècles la philosophie a pris sa plus forte substance et son autorité essentielle dans les vérités chrétiennes. Or, si la manifestation de Dieu dans la personne de Jésus-Christ n'est qu'une fable, tout ce que l'éducation chrétienne a fait accepter à la raison de doctrines positives sur la nature humaine et son immortelle destinée, assurée par une sainte transformation et une union mystique avec Dieu par Jésus-Christ, retombe dans la spéculation conjecturale.

Quand on objecte la difficulté de dire d'une manière précise en quel sens Jésus-Christ est le Fils de Dieu par excellence, la philosophie aime à dire qu'elle n'en sait rien.

Mais d'abord elle sait fort bien dire, *a priori*, qu'il ne saurait être question d'un Fils de Dieu autrement qu'en un sens tout divin, tout digne de Dieu.

Ensuite, s'il n'y a pas eu, en face de lui, de système de philosophie, il y a eu du moins de la philosophie, et elle lui a posé cette question : Que fais-tu de toi-même? La philosophie juive la lui a posée au nom de ses doctrines les plus antiques, au nom des lumières de la raison et au nom des haines et des colères. Elle l'a même posée, d'abord, au nom de la piété messianique, par l'organe de saint Jean-Baptiste : Qui es-tu? Es-tu celui que je suis chargé d'annoncer? Elle l'a posée, plus tard, au nom de ses prétentions les plus vives et de ses intérêts les plus grossiers, celles d'un sacerdoce qui sent qu'il tombe. Et, malgré tout cela, la raison publique, la bonne foi publique a accepté Jésus-Christ tel qu'il s'est donné.

Depuis dix-huit siècles, la philosophie a souvent répété la vieille question : Que fais-tu de toi-même? Et elle l'a examinée librement, sans se contenter de la réponse donnée par le Fils de Dieu, sans même se laisser gagner par ces paroles décisives transmises à Jean-Baptiste : Dites-lui ce que vous avez vu ; sans se laisser influencer par l'éclat d'une œuvre qui fait de-

puis tant de générations la gloire de l'humanité. Elle a examiné et s'est faite anti-chrétienne, quand elle a trouvé ce que Jésus-Christ fait de lui-même contraire à sa pensée sur la nature de Dieu ; chrétienne, quand elle y a vu plus de lumières pour l'intelligence, plus d'élévation pour l'âme, en un mot plus de solutions et moins de contradictions pour notre destinée que dans tous les autres systèmes. Elle a pris alors la manifestation de la nature divine dans le Fils de Dieu pour la plus féconde des théories et la plus heureuse des révélations. Et, en effet, ce que le Fils de Dieu fait de lui-même a tous les caractères du monothéisme le plus éloigné des deux grandes erreurs de la spéculation et de la mythologie : j'entends le polythéisme et le panthéisme, dont l'un révolte la raison, et l'autre, la conscience. Jamais Jésus-Christ ne se dit Dieu suprême, *totus et solus Deus*. Il est toujours le Fils de Dieu ; il ne se fait jamais l'égal du Père ; il est toujours son Fils soumis, mais Fils véritable, participant à sa nature, à sa science et à sa puissance, comme à ses œuvres, à ses créations, à son gouvernement, à la réalisation de tous ses desseins ; connaissant, pendant sa condition terrestre, ce que le Père lui a révélé, ignorant le reste, mais jouissant auprès de lui, dans tout l'univers, d'une gloire qu'il lui redemande au moment de quitter la terre.

Voilà le système historique ; voilà la théorie des textes chrétiens.

Ces textes ne se donnent que pour de l'histoire, et le ton en est historique comme l'objet et le dessein. Mais ce point de vue n'en épuise pas la portée. Ces textes sont remplis d'une haute spéculation ou inspirés par de hautes communications ; car ils contiennent évidemment des solutions supérieures à celle de la philosophie, si supérieures qu'elle les rejette sans cesse comme allant au-delà d'une légitime portée de la raison. Seulement elle y revient sans cesse comme offrant à titre de révélation ce qu'elle cherche en vain à titre de découverte.

§ IV. — *Le système mythique.*

Le système mythique met à la place du fait, un mythe, à la place du Fils de Dieu un homme qui s'est dit et qu'on a cru Fils de Dieu. De même que l'humanité, avant lui, s'était bercée de vaines théories d'incarnation, cet homme aussi a cru vainement à la sienne, ou il a pensé que l'humanité avait besoin de s'en bercer. Et il a vu juste, puisque tous ceux qui ont reçu sa parole se sont trouvés heureux de cette croyance.

Malgré cette appréciation hyperbolique de soi-même, Jésus-Christ est, dans ce système, le plus sage, le plus vertueux, le plus parfait des hommes. Matériellement ou substantiellement, il n'est pas plus de nature divine que tout autre d'entre les enfants de Dieu ;

mais moralement il est Fils de Dieu plus que tous les autres hommes, sa moralité ayant été plus haute. Ce n'est donc pas d'une façon extraordinaire qu'il a passé d'une existence divine dans la nature humaine : sa divinité, ou le contenu divin de sa nature individuelle, s'est révélée d'une manière toute simple, mais admirable, par le développement, parfait en lui seul, de la condition humaine.

On le voit, ce n'est pas là un système impie. Et au premier aspect ce n'est pas un système hostile à la personne de J.-C., puisqu'il en fait, au contraire, le type de l'humanité et le Fils de Dieu en un sens spécial. Il conserve d'ailleurs presque toute la terminologie chrétienne, sauf à la prendre comme il l'entend et à substituer aux idées évangéliques des conceptions qui, il faut bien le dire, font quelquefois l'effet de véritables jeux d'esprit. N'en est-ce pas un réellement que de prendre la nature divine de Jésus-Christ dans le sens de la nature humaine développée en toutes ses perfections, grâce à son union religieuse avec Dieu? Au moins est-ce prendre les choses autrement que ne les a jamais prises, ni l'auteur du christianisme, ni aucun de ses disciples, ni aucun philosophe de l'antiquité ou des temps modernes, ni aucun docteur de l'Église. C'est d'ailleurs ce que le plus savant et le plus ingénieux d'entre les défenseurs de cette doctrine avoue très-simplement ; car il déclare lui-même qu'il ne faut pas prendre la nature divine

de Jésus-Christ dans le sens de l'Église. Et cela est très-clair. Seulement lorsqu'il ajoute qu'il ne faut pas la prendre non plus dans le sens d'une métaphore, mais dans le sens sérieux de la science, dans celui d'une piété sans tache, cela ne se comprend guère. Personne ne parle un langage pareil, et celui qui le propose ne prend pas lui-même la moralité absolue ou la piété sans tache de Jésus-Christ dans le sens exact de ces mots, puisqu'il fait remarquer que Jésus-Christ déclina tout haut l'épithète de *Bon*, et que « sa sainteté ou son impeccabilité ne fut qu'une supposition générale. »

Le grand objet du système mythique n'est pas, d'ailleurs, d'expliquer la nature divine ou la nuance quelconque de divinité de Jésus-Christ, c'est de rendre raison de ce qu'il y a aujourd'hui de surnaturel, d'extraordinaire, de miraculeux dans les récits de son apparition, qui portent le nom d'*évangiles*. Il montre le caractère véritable de ces récits en les qualifiant de mythes, et il en explique l'origine par cette thèse, que Jésus, le plus éminent des Juifs, aurait compris, jeune encore, mieux qu'aucun homme de son temps, la beauté du rôle du Messie attendu par sa nation et la nécessité, en se chargeant de le remplir, de le spiritualiser absolument ; qu'il serait entré dans ce rôle, de lui-même ou divinement conduit. Il l'aurait rempli selon les vues de la Providence et aurait opéré dans le judaïsme une réforme complète, sacrifiant

sa vie pour abolir des cérémonies qui devaient n'être que provisoires et qui eussent empêché le monothéisme de devenir une religion universelle. Cette œuvre, couronnée de la main de Dieu, aurait amené dans le sein de l'humanité la révolution la plus salutaire, et la tradition, bien aidée par les indications *du héros* lui-même aurait fait le reste, c'est-à-dire le dogme de l'incarnation, du Fils unique de Dieu, et les mythes, attributs d'une naissance, d'une vie, d'une mort, d'une résurrection et d'une ascension miraculeuses. Puis, l'ensemble de ces mythes, qui ne seraient pas nés en un jour, aurait grossi de génération en génération, œuvre commune de tous, jusqu'au moment où, achevé et harmonié, il fut mis par écrit dans de nombreuses biographies, dont quatre reconnues de l'Église comme supérieures à toutes les autres, auraient fait qualifier celles-ci de faux-évangiles. Enfin, un dogmatiste, saint Paul, aurait élevé l'idée d'un Messie humain à ces conceptions spéculatives où Jésus-Christ est la première créature et le Créateur, et un métaphysicien, saint Jean, en aurait fait d'abord la pensée éternelle, puis la Parole de Dieu.

Le système mythique a beaucoup de nuances. Sous la forme que nous venons d'exposer, il est très-ancien. Répandu un peu partout, par la libre pensée et les libres penseurs que l'Italie a semés sur l'Europe avec la Renaissance, il était devenu dominant dans certaines régions, il y a un siècle à peu près, et il est sou-

tenu encore par les raisons mêmes qui lui ont donné le jour, par l'antipathie que soulève l'idée d'une union réelle entre la nature divine et la nature humaine. S'il a l'air un peu délaissé de nos jours, c'est moins un fait qu'une apparence, et ce qui est seul certain, c'est qu'il déguise, le mieux qu'il peut, sous une terminologie aussi chrétienne que possible ce qu'il y a dans ses idées de trop hostile pour les textes.

Une autre forme de ce système, forme plus nouvelle, fait de Jésus-Christ, non plus le type le plus parfait de l'homme, ce qui n'est qu'une qualité éthique, mais l'*esprit de l'humanité dans son expression la plus haute*, ce qui est en même temps un attribut métaphysique. Il est l'humanité idéale, absolue, digne de servir de type intellectuel et moral à toutes les autres individualités humaines. En leur montrant qu'elles peuvent, comme lui, s'affranchir des fautes et des erreurs communes, il a été le rédempteur de l'espèce. Voilà sa véritable mission et son plus bel ouvrage. Tout le reste de son histoire est de création mythologique ou poétique, création très-belle et très-digne de son objet, monument d'une admiration légitime et à laquelle s'associeront un jour toutes les nations.

Telles sont les deux formes principales du système anti-historique. Présentées l'une et l'autre avec une science incontestable et beaucoup de talent, elles ont toutefois un double tort, celui de vouloir passer pour la seule théorie qui con-

vienne à la saine raison et à la saine critique et celui de ne respecter ni l'une ni l'autre dans l'appréciation des faits, moraux ou historiques, contenus dans les textes.

Et, d'abord, ce système est contraire à la saine raison.

En effet, le vrai résultat de l'œuvre de Jésus-Christ est d'avoir fait admettre sur Dieu une conception nouvelle, conception qui le considère comme Père, Fils et Saint-Esprit. Ou cette conception est fausse ou elle est vraie. Si elle est fausse, c'est un polythéisme trithéiste qu'elle a imposé au monde, et dans ce cas toute la réforme religieuse faite par le plus parfait des hommes aurait eu pour effet d'altérer le monothéisme, d'y jeter le mythe d'une incarnation, d'y introduire le dogme de deux divinités nouvelles ou d'une trinité d'usurpation qui ne serait, après tout, qu'une de ces bizarres superstitions dont un jour ou l'autre il faudrait délivrer l'humanité. Cela est-il admissible? Si, au contraire, la conception chrétienne est vraie, le système mythique se réfute de lui-même. Cela étant, il est inutile de le réfuter.

Ce système est aussi contraire à la bonne critique.

En effet, s'il n'y a dans la brillante christologie évangélique qu'une mythologie de plus, et dans ses textes qu'une série de mythes, il faut montrer comment cette mythologie s'est fait admettre, qui l'a créée, et qui, pendant de longs siècles, l'a si bien enveloppée qu'on ne s'est pas même aperçu de la fraude.

Car on a reconnu bien tard cet ensemble de mythes pour ce qu'il est, et parmi les contemporains des Apôtres, parmi leurs successeurs, pendant dix-sept siècles, la pensée chrétienne n'a pas vu d'enveloppe mythique. La mythisation se serait donc si vite accomplie et si habilement faite que ceux-là mêmes sous les yeux de qui elle aurait eu lieu, ne s'en seraient pas doutés, ou bien y auraient consenti avec sympathie.

De bonne foi, cela est-il admissible ailleurs que dans des régions où tout passe, dans des régions d'escrime théologique? Non vraiment, partout ailleurs cela ne soutient pas l'examen, et pour s'en convaincre on n'a qu'à voir de qui viendrait cet ensemble de mythes et toute cette mythologie.

En effet, si les textes qui racontent la naissance de Jésus comme une incarnation du Fils de Dieu, donnent un fait purement intérieur, une idée subjective convertie en un événement, il faut demander de qui est cette création, si c'est de Jésus-Christ lui-même, de sa mère, de ses frères, de sa famille en un mot, ou bien de ses historiens.

Si c'est lui seul qui, par suite d'un ordre d'idées quelconque, a été amené à croire qu'il devait se dire le Fils de Dieu et remplir la mission du Messie, non pas telle que le voulaient les espérances nationales, mais dans un sens plus élevé, il faut tout simplement blâmer son audace comme les Juifs, le proclamer hors

de sens comme le fit un instant sa famille, admirer ses succès comme le firent ses biographes, gémir sur ses enseignements erronés comme le fait la critique moderne ou les mettre à la charge de ses disciples comme le firent les gnostiques.

Si ce sont ses amis ou ses disciples qui lui ont suggéré ce rôle, et l'ont proclamé Fils de Dieu, comment celui qu'on dit le type de la moralité et de la sainteté, la plus pure expression de l'humanité, a-t-il pu se prêter à ce rôle ?

On a bien dit que sa mère a dû nourrir cette idée; on a dit que c'est avec saint Jean-Baptiste qu'il s'était concerté. Mais une mère ambitieuse et un cousin complaisant ne suffisent pas pour expliquer l'immense événement dont les douze Apôtres, les soixante disciples, et les premiers fidèles eussent été les aveugles complices.

Ces deux hypothèses ne méritent donc aucune attention.

On a dit, en fin de compte, que le mythe s'est fait de soi-même; que le fils de Joseph et de Marie, élevé pieusement, est devenu un avec Dieu par sa sainte vie, à ce point que la divinité de notre nature s'est révélée en lui la première fois et pour toujours, au profit de tous; que, par cette élévation à Dieu, cette émancipation de l'erreur, cette ascension vers la lumière, et cette identification avec la perfection divine, l'espèce humaine est entrée dans une ère nouvelle:

qu'il ne s'agit plus désormais que de prendre Jésus Christ pour type et de marcher sur ses traces dans son esprit pour devenir un avec Dieu comme lui; que la fin de la chute et de la rupture, en un mot la Rédemption, étant son œuvre, a dû être aussi sa gloire et le motif de son apothéose; que l'humanité n'a pas pu faire moins que d'assimiler à Dieu, avec enthousiasme, celui qui a su, le premier, s'élever à Dieu avec une pureté toute divine; qu'on a dû par conséquent lui attribuer une sorte de divinité.

Mais à toute cette hypothèse il manque une chose essentielle : la vérité historique. Ce n'est pas l'humanité reconnaissante, ce sont les disciples immédiats de Jésus-Christ qui ont enseigné sa divinité ; et c'est comme malgré eux, c'est uniquement parce que lui-même l'a professée avec suite, avec insistance, avec solemnité, avec tout l'éclat que prêtaient les circonstances, qu'ils ont mis leurs doutes et leurs résistances à ses pieds. C'est sur ses propres déclarations, sur ses paroles les plus formelles, appuyées de ses œuvres, qu'ils édifient; et quand, sur cette question la plus simple et la plus directe possible: « Qui dites-vous que je suis, » Saint-Pierre répond selon ses désirs, Jésus-Christ déclare avec énergie : « Tu dis vrai. »

Le système mythique est donc faux sous toutes ses formes. Et ce n'est ni un système populaire, ni un système ecclésiastique, c'est un système scolastique, factice, vaporeux en sa substance comme en son origine, un système essentiellement poétique.

Reste à dire pour quel résultat et dans quel but on créa cette nouvelle mythologie.

L'unique résultat du système mythique est de substituer à la divinité véritable de Jésus-Christ une divinité purement morale, une divinité poétique ou métaphysique ; car ce qu'il accorde de nature divine à Jésus-Christ n'est plus qu'une affaire de convenance. C'est simplement une espèce de divinité « chère au sentiment esthétique » comme dit un des théologiens les plus distingués. (*Hase*, p. 224.) Cela est très-inférieur à cette divinité *héroïque* que le socinianisme attribuait à Jésus-Christ ; car les sociniens, que le dernier siècle eut le tort de trop écouter, disaient au moins que Jésus-Christ a été élevé réellement au rang de Dieu par ses vertus et ses œuvres. Cela faisait encore une apothéose véritable. Or le rationalisme panthéiste n'allant pas jusque-là, ne professant plus qu'une apothéose mythique, on peut demander si c'est la peine d'établir tout un système sur un caprice de Kant. Car c'est le grand métaphysicien de Kœnigsberg qui est le véritable père du système mythique ; c'est lui qui a créé cette divinité obtenue « par la réalisation d'une idée divinement mise dans la conscience humaine, représentée par Jésus-Christ. »

Ce qui doit frapper surtout dans ce système, même ceux qui ne sont ni théologiens, ni philosophes, ni chrétiens, c'est l'inconséquence avec

laquelle il admet, dans les mêmes textes, comme mythe tout ce qui enseigne l'origine supérieure ou la divinité réelle de Jésus-Christ, et proclame histoire tout ce qui est relatif à sa moralité, si bien que, toutes les fois que Jésus-Christ se dit inférieur à Dieu, il a raison, et toutes les fois qu'il se nomme Fils de Dieu, il faut le mettre à la raison. Évidemment, cela manque de tout sens critique, puisque c'est bien un seul et même esprit qui a présidé à la rédaction de tous ces textes, et que les historiens n'ont peint Jésus-Christ si parfait que parce qu'ils l'ont cru Fils de Dieu. Avec sa divinité tombe sa sainteté, ce qu'on appelle « sa piété sans tache. » Car, à qui fera-t-on croire, contre l'autorité unanime de tous les siècles, qu'un seul homme soit parvenu, en Judée et en ce temps-là, à la chose impossible partout ailleurs et dans tout autre temps, à l'infaillibilité morale? A qui persuadera-t-on, si le Fils de Dieu ne fut que le Fils de Joseph et de Marie, qu'il n'a jamais failli? Sur quelle autorité s'appuierait-on pour l'affirmer?

Sur celle de ses biographes, qui nous donnent des mythes pour des faits?

Mais cet expédient est plus leste que solide, et l'hypothèse qui fait du christianisme et de ses textes une imposture longtemps crue et enfin démasquée, rencontre dans la chronologie et dans la critique toute une série d'impossibilités évidentes : celle de nier l'authenticité de tous ces textes, celle d'en contester le

caractère historique ; celle d'admettre une mythisation volontaire ou involontaire dans l'esprit de saint Jean et de saint Paul ; celle d'en admettre une dans l'intervalle de la mort de ces deux théologiens, à l'époque où d'autres auraient pu rédiger leurs textes ; celle, enfin, de faire remonter la mythisation et l'apothéose rétroactive à des indications plus poétiques que morales de Jésus-Christ lui-même.

De tout cela, rien ne se peut.

Un théologien-philosophe a dit : « La mythisation était d'autant plus naturelle, plus rapide et plus légitime, qu'elle s'éloignait moins de la vérité. Or, Jésus-Christ et son moi intérieur offre la plus parfaite image de l'Être suprême. (*Schleiermacher*, *Glaubens-Lehre*, 11. 43.) Il était tout simple d'en faire le Fils de Dieu. Le commencement de sa vie était la création achevée de la nature humaine ; il était un fait primordial de cette nature, une pureté morale inaltérée et inaltérable ; et si l'apparition du premier homme constitua la vie physique du genre humain, l'apparition du second Adam constitua la vie nouvelle, la vie spirituelle de la nature humaine (p. 45). »

C'est là une théoric assurément digne de la matière. Mais, loin d'approcher de la vérité, elle en éloigne. Elle divinise l'humanité. Or l'incarnation chrétienne est précisément l'inverse : elle humanise la divinité pour la réalisation d'une œuvre divine dans le sein du genre humain. Le mal, dit-elle, avait acquis une telle

puissance que, pour détruire le règne du Prince du monde, il fallait plus qu'un homme législateur, philosophe ou roi-sauveur. Car l'humanité suivait une volonté mauvaise ; elle se rattachait partout par sa pensée et ses œuvres au chef des intelligences déchues plutôt qu'à Dieu et aux intelligences pures. Or cet égarement étant, non plus momentané, mais permanent, non plus local, mais universel, et moins un égarement qu'une altération, viciait la notion de Dieu, l'amour de Dieu, la crainte de Dieu, la foi à sa Providence, la confiance dans son gouvernement : elle livrait l'humanité à l'empire du mal. Une intervention purement humaine était donc insuffisante.

La doctrine chrétienne n'attribue jamais au chef des intelligences déchues un empire absolu, ni même direct. Ce chef n'est, comme tout ce qui est, qu'un instrument entre les mains de Dieu, et jamais Dieu lui-même n'a été inconnu à l'humanité. De cette exagération gnostique, le christianisme est toujours demeuré pur. Il pose bien en fait que le Fils de Dieu a fait connaître son Père comme personne n'a pu le faire connaître. Mais son plus bel ouvrage n'est pas la révélation de Dieu, c'est la destruction de l'empire du démon, l'établissement d'un nouvel ordre moral, d'un ordre de choses si élevé, si saint et si pur qu'il constitue le royaume de Dieu et l'établissement de sa volonté sur la terre, comme aux cieux. Voilà ce qui forme l'œuvre essentielle de Jésus-Christ.

Cela est exposé vingt fois dans les textes apostoliques : cela éclate dès leur origine, dans la formule de prière que le Fils de Dieu donne à ses disciples. C'est pour renverser l'empire du mal, renversement exprimé en style figuré comme une précipitation du démon dans les abîmes, comme un enchaînement dans les ténèbres — en un mot, c'est pour rétablir le règne de Dieu dans le monde spirituel, en substituant l'amour de Dieu à l'égoïsme, qu'est venu le Fils de Dieu.

Voilà la délivrance ou le salut évangélique.

Si le système mythique a eu quelque succès, c'est par le plus grand de ses défauts, c'est qu'il est très-vague et très-vaporeux. Il l'est au point que ses nuages dorés ont longtemps ébloui les regards ; mais ces nuages s'évanouissent, dès qu'ils sortent des écoles qui les enfantent. Que veut-on dire, par exemple, lorsqu'on affirme gravement « que la nature divine de Jésus-Christ, dans le sens sérieux de la science, c'est sa piété sans tache ? » La piété est-elle une nature ? C'est une simple qualité éthique, une qualité qui n'est pas divine : Dieu n'est pas pieux, il est saint. Que veut-on dire ensuite lorsqu'on ajoute, « que la nature humaine est de même espèce que la nature divine ; qu'elles n'en sont qu'une et ne se distinguent que *quantitativement*, en ce que l'une est l'infini et que l'autre aspire à l'infini ? » L'espèce divine est ce que l'espèce humaine aspire à être : elles sont deux : car, entre être et aspirer à être, il y a l'infini, c'est-à-

dite, un abîme qu'on ne franchit pas. Or, si Jésus-Christ homme n'a pas franchi cet abîme, il n'est pas devenu un avec Dieu, et s'il ne l'a pas été en venant dans ce monde, on a parfaitement raison de dire comme on fait « qu'il ne doit plus désormais être l'objet d'autre chose que d'un culte analogue à celui des saints. » Que veut-on dire enfin quand on affirme que Jésus-Christ est la réalisation d'une idée descendue du ciel dans la conscience humaine, dont il est le plus pur représentant? Jamais ni la saine raison, ni l'histoire n'ont rien conçu de pareil. Aussi l'Évangile ne dit rien de semblable. Et toute cette théorie d'un homme-type, d'un homme qui a révélé au monde par une piété sans tache la divinité de la nature humaine, et en est devenu le Rédempteur, est une abstraction scolastique à laquelle le christianisme n'a jamais songé, qu'il n'admettra jamais. Sans doute, le but de l'homme est de devenir un avec Dieu; cela est très-chrétien dans le sens moral; c'est là l'idée de la magnifique prière du Fils de Dieu, dite prière *sacerdotale*, mais c'est dans un sens éthique que cela est entendu. Or, Jésus-Christ se fait un avec son père, non pas dans le sens éthique mais dans le sens métaphysique. Quand on dit que dans Jésus-Christ la divinité de la nature humaine s'est développée dans toute sa pureté, voudrait-on nous faire croire que l'homme peut s'élever aux attributs métaphysiques, aux attributs essentiels de Dieu? Mais ces attributs, ce sont l'infinité,

la nécessité et l'immutabilité divines, c'est-à-dire Dieu substance éternelle et cause suprême. Aussi les mythologues se gardent bien de parler de cela, quand ils disent que Jésus-Christ est devenu un avec Dieu. On ne devient pas un en ce sens avec Lui, quand on ne l'a pas toujours été. Quant aux attributs moraux de Dieu, l'amour et la libre subjectivité, sans doute nous pouvons en approcher; nous sommes faits d'après ce type, et la copie peut ressembler au modèle. Mais devenir un avec Dieu, dans le sens moral, c'est-à-dire parvenir à aimer ce qu'il aime et à vouloir, avec une libre subjectivité, ce qu'il veut, ce n'est pas s'approprier les attributs essentiels de Dieu. Or si Jésus-Christ n'est parvenu qu'à l'union éthique, comment sa doctrine a-t-elle pu « comme une émanation vivante de son être, » nous enseigner tout ce qu'il nous dit d'une manière si positive sur son avenir et sur le nôtre, sur les desseins derniers et suprêmes de son Père, sur la place qu'il avait près de lui dès les anciens jours, et sur la gloire qui l'attend à sa droite? L'amour et la libre subjectivité donnent-ils la science du mystère et le secret de notre destinée?

D'ailleurs, qu'est-ce qu'une doctrine qui est une émanation vivante d'un être?

Une doctrine est un ensemble d'idées, et les idées viennent de la pensée. Or, la pensée n'est pas l'être. Elle n'en est une émanation qu'au figuré, et l'on n'a recours à ce style que pour cacher l'absence du vrai.

Une doctrine, si sublime qu'elle soit, et une piété si sainte qu'elle soit, ne confèrent pas la divinité. Nous avons sur l'Un, sur l'union avec Dieu et sur les moyens d'y arriver, les théories sublimes de Plotin. Et rien n'empêche de les gratifier aussi d'émanation vivante de son être, puisqu'il prétend que non-seulement il a vu Dieu quatre fois en sa vie, mais qu'il est devenu un avec Dieu. Cependant, personne pour cela ne l'a jamais pris pour une manifestation divine, pour le fils de Dieu, ni ses doctrines sur nos rapports avec Dieu et notre destinée, pour une révélation nouvelle spécialement offerte à l'espèce humaine. C'est qu'il ne parle et n'a pu parler que d'une union éthique.

Toute cette théorie jetée par le criticisme de Kant au mysthicisme d'une théologie vide de foi, s'évanouit avec ses modifications les plus ingénieuses et les plus fécondes dès qu'on la traduit dans une autre langue que celle du territoire qui l'a produite. Faite à plaisir, dans les loisirs un peu avides de piquantes créations d'un métaphysicien à qui l'on pouvait reprocher de critiquer beaucoup et de peu édifier, elle ne peut avoir pour effet suprême qu'une adhésion plus éclairée et plus éclatante au système historique. Car elle ne se meut que dans un dédale d'impossibilités et d'inconséquences.

En effet, il est impossible que le mythe soit postérieur à saint Jean et à saint Paul; impossible qu'il

soit de saint Paul ou de saint Jean ; impossible qu'il ne soit pas de Jésus-Christ, et impossible, enfin, qu'il soit de lui.

Il n'y a de possible que ces trois cas : ou Jésus-Christ lui-même a donné l'idée de sa divinité, sachant, en vertu de sa nature divine, qu'elle était la simple et sincère expression de la vérité ; ou bien, il y a donné lieu, se persuadant, par suite de l'assistance divine qu'il ressentait, que c'était bon à dire et qu'il pouvait l'affirmer en toute conscience dans un langage plus ou moins énigmatique, puisque le meilleur moyen d'agir sur son peuple et sur les autres, c'était d'entrer tout fait dans le rôle du Messie, de s'appeler le Fils de Dieu, Christ et Sauveur ; ou bien, il a vécu en un état d'exaltation qui l'a jeté dans l'erreur au point qu'il a cru tout le premier ce qu'il faisait de lui-même, selon la maligne expression de ses adversaires.

Le premier cas est le système historique.

Le second cas est le système de *l'accommodation*. Mais si l'on ne veut pas du système historique, est-ce la peine de tant s'occuper d'un personnage qui, pour mieux nous tromper, se serait fait une mythologie à son seul et unique bénéfice ? Quel fond y aurait-il à faire sur la science religieuse d'un docteur qui, par l'opinion conçue de lui-même avec une exaltation présomptueuse, se serait rangé, non pas dans la catégorie des Philon, des Apollonius de Tyane, dès Plotin

et des Proclus, de mystique et fantastique mémoire, mais qui aurait complètement faussé toute la théologie en se disant Dieu lui-même, en prétendant qu'il fut avant le monde, qu'il est venu vaincre le monde, qu'il irait s'asseoir à la droite de Dieu et qu'il jugerait les vivants et les morts ?

Le troisième cas est une supposition radicalement détruite par cette sérénité d'âme, cette ferme possession de soi et cette lucidité de vue que Jésus-Christ garde dans toutes les situations de sa vie et de sa mort.

Pour pouvoir rejeter la manifestation de la nature divine dans Jésus-Christ, ou la divinité du Fils de Dieu, il faudrait prouver : 1° que les textes chrétiens n'ont pas de valeur historique ; 2° qu'ils ne sont pas des auteurs dont ils portent les noms ; 3° que Jésus, homme éminent, mais non pas parfait, a été mythisé, apothéosé, divinisé en un mot, pour avoir enseigné plus habilement, ou avoir vécu et être mort mieux qu'aucun de ses contemporains ; 4° que sa doctrine a eu toutefois le malheur d'être altérée par des mythes aussi profondément que sa personne.

Dans ce système il y aurait conséquence. Mais ce système ne saurait s'établir, vu qu'il y entre des impossibilités évidentes.

D'abord, il est impossible de nier l'authenticité des textes de saint Paul, ou d'en contester le caractère historique, puisqu'il est impossible au sentiment historique d'admettre une mythisation accomplie dans

l'intervalle de la mort de Jésus-Christ à la rédaction de ces écrits.

Ensuite, il est impossible au sentiment moral d'admettre une apothéose faussement indiquée par Jésus-Christ lui-même, habilement acceptée ou complaisamment développée par ses disciples.

Enfin, il est impossible d'admettre une mythisation de ce genre dans le sein d'un peuple qui, de tous les temps et dans ses mœurs les plus inaltérables, a conservé des opinions et des répugnances inconciliables avec cette théorie. Ce que le judaïsme a toujours enseigné et cru, c'est une révélation divine qui est essentiellement une suite de faits. Or, tel est aussi le christianisme ; et faire disparaître les faits chrétiens dans le mythe, c'est anéantir le christianisme.

Le système historique est le seul admissible. Seulement, pour apprécier la spéculation chrétienne dans sa vérité, il importe de la prendre dans sa pureté. Il n'y a de chrétien que cela ; et il n'y a d'acceptable, en cette question, que la doctrine qui nous est donnée par la profession de foi du Fils de Dieu, recueillie dans la profession de foi de saint Jean et reproduite dans la profession de foi de saint Paul, prises en leur sens naturel. D'après ce sens il ne peut être douteux pour personne qu'aux yeux de saint Jean et de saint Paul, le Fils de Dieu est ce qu'ils disent, une intelligence de la propre substance de Dieu, élevée audessus de toutes les autres, divinement émanée ou

issue de lui, comme l'est, humainement, le fils du père.

Les seules raisons qu'on ait pour admettre ce dogme, sont celles-là. Les autres ne sont que des considérations. Celle, par exemple, qu'on ne saurait que faire de la moralité et de la capacité de Jésus-Christ, de saint Paul et de saint Jean, si ce qu'ils disent tous les trois n'était pas la vérité, est considérable, sans doute ; mais, si dur qu'il fût pour l'humanité de renoncer à ces trois caractères, les plus beaux que possède l'histoire de l'humanité, encore faudrait-il les sacrifier, si ce qu'on affirme si positivement n'était qu'un mythe.

Il est des considérations plus personnelles encore. Je dis personnelles à l'homme. En effet, la place que le monde spirituel prend dans les desseins de Dieu et la destinée qui est faite à la race humaine, semblent plaider en faveur de la vérité de cette théorie. Car, si notre intelligence est réellement l'image, ou fille de l'intelligence divine, comment concevoir que, dans tout le cours de notre existence terrestre, cette intelligence divine demeurât voilée pour nous, au lieu de se manifester à la créature humaine par une nature tellement rapprochée d'elle qu'il ne puisse plus y avoir de doute ? Malgré notre condition si humble, et même en raison de cette humilité, il était bon que, par une manifestation spéciale, notre race fût positivement assurée de sa céleste destinée et

de sa divine grandeur. Si donc l'incarnation chrétienne n'était qu'un rêve, ce rêve serait la plus cruelle des déceptions. Mais, si puissante que soit cette considération en ce qu'elle a de personnel pour nous, ce n'est qu'une considération encore.

C'est une raison pour tenir à ce qu'elle a de providentiel, car véritable et ajoutée à d'autres faits simplement prophétiques, elle complète toutes les traditions, réalise l'incarnation orientale, continue la spéculation grecque du λόγος et accomplit la prophétie juive si sublime du Messie. Et voyez, quelle chose magnifique que ce vaste ensemble de vues, de promesse, de théories et de prophéties, si elles ont abouti ; si, à cet édifice des siècles, le Fils de Dieu est venu ajouter le faîte ; si le dogme qu'il nous donne sur lui-même est vrai ; si sa destinée est le type de notre destinée. Toutes les espérances de la religion appuient ainsi les plus hautes spéculations de la philosophie, convertissant ses assurances en certitudes sous ce rapport aussi. Et ce qui imprime le sceau à la vérité de cette manifestation, à la majesté divine de l'incarnation chrétienne, ce n'est pas l'idée qu'elle a réalisée : c'est l'œuvre qu'elle est venue accomplir dans l'humanité elle-même par Jésus-Christ. Le but du Fils de Dieu n'a pas été d'exhiber en sa personne « une piété sans tache, » mais d'en établir une en nous, en un mot de régénérer le monde spirituel.

V. — *L'œuvre du Fils de Dieu.*

Rien ne serait plus inacceptable en philosophie qu'un fils de Dieu né dans le temps, actif pendant un temps et auteur d'une œuvre limitée à un temps. Un fils de Dieu qui serait un second Dieu ou un Dieu secondaire, né longtemps après le premier, et autre que le vrai Dieu, enfanté pour un dessein spécial, apparaissant un instant au moment donné pour l'accomplir, honoré ensuite en apparence, mais en réalité remercié, et s'éclipsant de nouveau, son rôle joué ; — un tel fils de Dieu serait aussi inconcevable en philosophie qu'en religion.

Ce n'est pas ainsi, c'est sous un tout autre point de vue que le christianisme représente Jésus-Christ.

D'éternité comme son Père, et un avec Lui par sa nature et par sa gloire, Jésus-Christ l'est aussi par sa pensée et par son œuvre. Il est à Dieu tout ce que peut exprimer la conception humaine de fils et bien au-delà. « C'est Lui qui est l'image de Dieu invisible, le premier-né de toutes les créatures. Car c'est par Lui qu'ont été créées toutes les choses, celles du ciel et celles de la terre, celles qui sont visibles et celles qui sont invisibles. Soit les trônes, soit les dominations, soit les principautés, soit les puissances, tout a été créé par Lui. Il est avant toutes choses, et toutes

subsistent par lui. Son œuvre, qu'on peut distinguer en faits une fois accomplis et en faits continus, est comme celle de Dieu. Cela est bien entendu, puisqu'il est un avec Dieu. Elle embrasse donc la création et le gouvernement du monde matériel. Et de même qu'en l'œuvre de Dieu on distingue la création et la direction du monde matériel, quoique les faits une fois accomplis et les faits continus se confondent, de même on distingue dans l'œuvre du Fils la création et le gouvernement de l'univers, et leur rétablissement et le règne du monde spirituel.

Dans l'œuvre de la création et du gouvernement de l'univers, il est le Logos, l'ensemble des idées divines, créatrices et directrices de l'univers.

Au commencement était le Logos, le Logos était avec Dieu et le Logos était Dieu, (*saint Jean*, I, 1-4.) Sa nature, c'est la lumière et la vie de l'univers. Quand donc Malebranche dit le Fils de Dieu « dépositaire des lois de l'univers, » et quand il ajoute que « Dieu même consulte l'ordre dans toutes ses opérations, » (1, 362.) ; « que l'ordre et la vérité, c'est le Fils de Dieu, le Logos, par qui, selon saint Jean et saint Paul, le monde a été fait ; que Jésus-Christ est l'ordre et le type, la règle et la loi de tout ; que Jésus-Christ est un avec son Père, et que ce n'est pas un autre que Dieu consulte ; que le Logos est la pensée de Dieu ; » quand Malebranche dit tout cela, il dit des choses étranges pour les conceptions

vulgaires. C'est cependant la pure doctrine chrétienne, et c'est la plus haute métaphysique.

Dans l'œuvre du rétablissement des rapports primitifs du monde spirituel, œuvre que le christianisme appelle la rédemption, le Fils a la grande part.

En effet, le Fils de Dieu n'est pas entré dans la destinée de l'homme en un temps donné ; il y est depuis la création, et s'il intervient dans le gouvernement moral de l'homme comme sauveur et médiateur, comme chef et type de l'humanité, ce n'est point d'une manière abstraite ou purement typique, mais d'une manière réelle. Il y est entré par son apparition personnelle dans le monde, comme un objet de culte et d'adoration, en vertu d'un ordre de choses supérieur et d'une œuvre éternelle qui n'ont que faire de l'apothéose socinienne ou de la mythisation rationaliste. A ce sujet, le langage des textes sacrés est aussi énergique qu'il est précis : « Le Fils de Dieu est Dieu d'éternité. »

D'après la théorie chrétienne, son œuvre se distingue en quatre grands faits : son enseignement ou sa doctrine, ayant pour objet essentiel la révélation aussi complète que possible de son Père céleste ; sa vie, ayant pour objet de nous donner un modèle sensible à imiter ; sa mort ou l'immolation de sa personne, constituant un sacrifice d'expiation ; la communication d'un ensemble de grâces spirituelles propres à rétablir l'harmonie primitive entre la vo-

lonté humaine et la volonté divine. L'ensemble, en d'autres termes, est le retour du règne Dieu par la destruction de celui du « Prince du monde. »

Quant à sa doctrine, J.-C. demande qu'on l'accepte avec foi, parce qu'il a le droit de l'exiger ; et il ne permet qu'une seule façon de l'examiner, c'est de la pratiquer. Et encore n'est-ce pas pour la juger, mais pour reconnaître qu'elle est bonne. Car il n'enseigne pas le doute ; il n'autorise pas le libre examen tel qu'on l'entend dans les écoles de philosophie. Au contraire, il enseigne toujours d'autorité ; nul n'est obligé de le prendre pour son maître, mais il est un maître absolu pour celui qui le prend. Sa volonté est la volonté de Dieu. Il lui suffit de la faire connaître pour que la raison et la conscience aient à s'y soumettre d'une manière absolue.

Quant à sa vie, la sainteté en est si reconnue qu'il n'est pas besoin d'en parler, pas plus qu'il n'en parle lui-même ; et les volumes où la science théologique s'est donné la peine de démontrer ce qu'elle appelle son impeccabilité, restent bien au-dessous de l'idéal que chacun en conçoit en lisant les textes de l'Évangile.

Sa vie est sainte et sa doctrine divine ; mais sa mort est l'accomplissement de la loi. (*Lex Domini ipse est qui venit legem implere, non solvere.* — Aug. *Opp.* IV. 114).

De tout ce qu'il a fait ou vécu, il ne choisit rien

pour en transmettre le souvenir à la postérité que la fin, sa mort. De son entrée dans le monde, il n'en parle jamais, pas plus que de tout autre évènement de sa carrière terrestre. Mais, quant à sa mort, il en ordonne la mémoire permanente et symbolique comme celle d'un acte suprême, plein de grâces mystiques. « C'est pour cela que le Père m'aime parce que je donne ma vie, dit-il ; *je la donne* pour la reprendre. Personne ne me l'ôte ; je la donne de moi. J'ai le pouvoir de la donner et le pouvoir de la reprendre. » Et ses Apôtres ajoutent : « A ce point Dieu a aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique, afin que ceux qui croient en lui aient la vie éternelle. »

Si sa mort est présentée dans ses discours et dans dans ceux de ses disciples comme un sacrifice d'expiation, c'est d'abord en ce sens, que l'homme doit reconnaître dans cet acte symbolique plus terrible que tous les autres, dans cette mort si admirablement soufferte, une immense vérité éthique : celle que la révolte doit être expiée, que la violation de la loi est une impardonnable offense au législateur. Mais cette mort a une plus haute portée. Elle établit en ceux qui l'acceptent une foi entière au sacrificateur et en son sacrifice. Pour eux, le rapport véritable avec Dieu, c'est cette union ou cette harmonie primitive qu'avait interrompue la chute. C'est là ce que le christianisme appelle l'œuvre de la *rédemption*, impliquant, comme antécédent, ce changement complet de la

pensée, μετάνοια, que la théologie traduit par les termes de repentance et de conversion, et comme conséquent, ce rétablissement de l'harmonie primitive entre la pensée humaine et la pensée divine que l'Évangile appelle une nouvelle naissance, une *régénération*. La théologie ou la philosophie négative met d'autres termes en place de ces termes chrétiens qu'elle essaie souvent d'expliquer en son sens; mais en donnant des explications qui atténuent la portée chrétienne de ces termes, elle en fait moins des imitations que des parodies. Qu'on en juge par celle qui a été proposée comme la plus rationnelle. « La théorie de la rédemption a pour base cette idée de la raison, que si Dieu doit regarder le pécheur avec bienveillance, cela n'est concevable qu'autant qu'il ne voit pas dans l'homme ce qu'il est, mais ce qu'il peut devenir. Or Jésus a montré en sa vie ce que l'homme peut devenir de plus parfait; il a présenté l'idéal de l'humanité moralement accompli. C'est donc au regard de cet idéal que Dieu peut voir l'homme avec bienveillance. »

On le voit, cela n'a rien de commun avec le christianisme. Ce n'est pas à la vie, ni à la doctrine de l'homme-Jésus que les textes sacrés attribuent l'harmonie rétablie entre Dieu et l'homme, c'est dans la mort du Fils de Dieu qu'ils nous montrent ce résultat mystérieux. Et pour parler sérieusement, la rédemption par un homme est un vain jeu de mots et une moquerie indigne d'un système religieux.

On a objecté que la doctrine chrétienne n'embrasse pas en ce point le monde spirituel tout entier. Elle parle de la chute d'autres esprits, et cependant elle ne parle pas d'une œuvre de rédemption accomplie dans leurs rangs. Il serait d'ailleurs étrange que le Fils de Dieu eût ainsi apparu successivement sur toutes les sphères habitées et sous la forme propre de chacune des espèces d'êtres dont elles sont peuplées.

Cette objection est ancienne. Elle est aussi des libres penseurs des derniers siècles; elle n'en est pas plus philosophique. Et d'abord, si le Fils de Dieu participe au gouvernement du monde spirituel, quelles difficultés y aurait-il qu'il y parût sous une forme ou sous une autre? Ce qui serait plus étrange, c'est que, d'entre toutes les espèces d'êtres, nous seuls nous eussions le privilége qu'il s'intéressât à notre destinée. Au surplus, une épître apostolique parle de son apparition dans une région spéciale. Il est vrai que l'authenticité de cet écrit est contestée; mais l'idée qu'elle énonce est aussi ancienne que le christianisme lui-même.

La théorie chrétienne, j'entends celle des textes, ajoute que, sans l'apparition, l'enseignement, la vie et la mort du Fils de Dieu, la destinée du genre humain demeurait égarée. Ses doctrines, sa vie, sa nature elle-même étaient à ce point altérées, les rapports naturels, primitifs et nécessaires entre Dieu et

l'homme, faussés et rompus, que pour les rétablir, pour remettre l'homme dans la voie de la vérité, le rendre au règne de Dieu et à ses fins, il a fallu l'intervention divine.

Mais cette œuvre dont nous avons vu les conceptions élémentaires, les formes préparatoires, se révéler dans les systèmes religieux de l'antiquité, soulève une des questions les plus difficiles, et qu'il importe d'examiner d'une manière spéciale.

VI. — *La part qui, dans la conduite du monde spirituel, est faite à d'autres puissances.*

Dieu conduit-il directement et exclusivement toutes les spirituelles forces, et mène-t-il les mondes d'après sa seule et unique volonté, ou bien délègue-t-il une partie de son autorité avec une partie de sa puissance ?

Sa suprématie est créatrice, législatrice et conductrice. Sous ce triple rapport elle peut se déléguer sans souffrir d'amoindrissement ou d'altération, demeurant toujours la source et la fin comme la règle de tout. Aussi une communication de sa part se conçoit d'autant mieux que le monde spirituel tout entier n'est qu'un ensemble d'êtres moraux associés aux attributs de la perfection divine. Mais si Dieu délègue réellement son autorité conductrice et s'associe dans le gouvernement de ses mondes d'autres puissances,

des puissances secondaires, ce ne peut être que dans le même sens qu'il délègue son autorité créatrice, ou son autorité législatrice. Et de même que toute loi donnée par ses agents l'est en son nom, réfléchit sa pensée et concourt à son but, est sa loi en un mot, de même toute puissance qu'il s'associe doit être comme une de ses mains. Car nul autre que lui ne peut régner dans son monde. Si donc il fait connaître sa loi par ses envoyés auprès du genre humain, et s'il souffre qu'ils y établissent des règles de conduite ou des institutions de culte, ce ne seront que des règles et des institutions subordonnées à sa loi. Elles pourront être imparfaites et même défectueuses, suivant l'état général des nations : mais alors elles seront temporaires, et la durée ne s'en prolongera pas au-delà de l'état moral pour lequel elles auront été faites. Dans tous les cas la loi divine, absolue et éternelle, qui règne idéalement depuis l'origine, est la seule qui ait le droit de régner à jamais. Et il en est du gouvernement comme de la loi. Si Dieu en délègue une partie à d'autres intelligences, s'il établit des autorités pour gouverner telle famille du monde spirituel ou telle autre, elles pourront le faire avec plus ou moins de puissance et de lumières propres, mais elles ne rempliront leur charge que sous la conduite suprême du gouvernement absolu et éternel, qui, seule source de toutes les forces, seul les dirige vers leur but unique.

C'est à cette théorie qu'il faut subordonner toutes les traditions, celles de la mythologie grecque et celles du symbolisme oriental. Si riches qu'elles soient en symboles de tout genre sur une intervention considérable d'agents bons et mauvais dans la conduite du monde, elles se concilient toutes cette condition avec une saine théodicée. Et c'est sur ces principes aussi que la foi chrétienne fonde sa doctrine, riche encore à son tour, mais simplifiant tous les systèmes qui l'avaient précédée, y apportant une fermeté qui ne laisse aucun doute sur les rapports directs de Dieu avec le monde spirituel tout entier et une pureté qui charme la raison. En effet, partout d'accord avec celle-ci, elle rétablit en tout les vrais principes.

Et, d'abord, la raison veut que toutes les œuvres de Dieu soient entre ses mains d'une manière égale, médiate ou immédiate, directe ou indirecte, exclusive ou partagée. Ce principe était le fond même de la spéculation ancienne, mais toutes les religions l'avaient vicié sous une forme ou une autre, par la mythologie, la pneumatologie ou l'éonogonie. Car, partout le Dieu suprême placé à la tête d'une hiérarchie céleste, plus ou moins nombreuse, était dérobé au sentiment de l'homme, intervenant peu ou point dans un monde gouverné par des puissances secondaires. Dans la foi chrétienne, au contraire, Dieu plane avec une suprématie inaltérable au-dessus de toute autre force spirituelle, et nulle angélologie.

nulle démonologie, n'altère cette théologie. A la vérité, le christianisme enseigne une hiérarchie céleste, très-nombreuse, et une hiérarchie démonienne, très-puissante, associées au gouvernement de Dieu, la première dans des rapports de bienveillance et d'amour avec l'espèce humaine, la seconde dans des rapports d'égoïsme et d'antipathie. Si la première est sans initiative, il en est accordé une au chef de la seconde. A son influence et à ses suggestions est attribuée cette chute qui amena une altération à ce point radicale dans l'organisation primitive de l'homme, une corruption à ce point profonde de nos facultés naturelles, qu'elles ne suffiraient plus pour accomplir la loi morale sans une intervention spéciale de Dieu, et que l'homme ne saurait plus remplir la destinée pour laquelle il est dans ce monde, n'était venu le Fils de Dieu avec la mission de renverser l'empire que le chef des démons exerce sur les esprits et fonder le royaume des cieux sur la terre.

Néanmoins, tous ces renseignements se résument en ces mots : « Il ne tombe pas un passereau en terre sans la volonté du Père céleste. »

Le gouvernement immédiat de Dieu, la conduite directe de toute destinée par lui, est même proclamée si positivement qu'on a déclaré l'idée des agents secondaires une erreur empruntée, pendant l'exil, au dualisme de Zoroastre. Mais, si l'on conçoit, à la rigueur, que les docteurs juifs aient renoncé à leurs

anciens principes pour ceux de la Mésopotamie, certes, il serait étrange que les disciples de Jésus-Christ eussent fait de même. Or, la doctrine qualifiée de chaldéenne est celle de saint Jean (XII, 31; XVI, 7-12), de saint Paul (2 *Cor*. II. 15.) de saint Jacques, de saint Jude et de saint Pierre (2 *Épit*. II. 4.), de tous les chefs de l'Église primitive. Et, en vain, dirait-on que l'adoption de cette erreur se conçoit, même de leur part, puisqu'ils sont tombés dans une autre en prenant le Messie en un sens tout judaïque. Cette concession serait gratuite et ne sauverait ni les textes chrétiens, ni le christianisme, car, Jésus-Christ lui-même professe la doctrine qu'on censure. Et ce n'est point indirectement, par voie d'accommodation, ou devant le peuple ou les possédés qu'il le fait, mais directement, doctrinalement et dans ses entretiens intimes. Jamais il n'indique un doute, ni sur l'existence des esprits purs, ni sur les autres. Au contraire, il identifie le chef de ceux-ci avec le mal, dans ses paraboles, celle du Semeur par exemple, dans son enseignement direct, et jusque dans sa prière-modèle. On dit bien que ces textes ne sont pas tous des écrivains dont ils portent les noms, et que c'est à tort qu'on prête à Jésus-Christ, dans ceux qui sont allégués, une opinion qu'il a pu ne pas combattre, mais qu'il n'a pas enseignée. Ce n'est là qu'un expédient. Car, quand même on prouverait que la deuxième épître de saint Pierre n'est pas de saint

Pierre, la première de saint Paul à Timothée, ou la seconde aux Corinthiens pas de saint Paul, et l'Évangile de saint Jean pas de saint Jean, ces écrits seraient encore de l'Église primitive. Or, loin de les mettre dans son Canon, cette Église les en aurait rejetés s'ils avaient choqué sa doctrine. Enfin, quand même on admettrait que Jésus-Christ n'a pas enseigné cette doctrine, mais qu'il l'a laissé professer devant ses oreilles, et que, dans un sens figuré, il s'y accommode lui-même en sage transigeant avec l'erreur, laissant au progrès du temps le soin de faire tomber cette fiction, on n'aurait rien gagné encore. Car, ce serait la même chose que s'il l'avait enseignée positivement, puisqu'il l'aurait confirmée sans le vouloir, si bien que tous ceux qui l'ont entendu parler sur ces matières et qui ont écrit son enseignement, l'auraient adoptée. Pour être conséquent, il faut donc faire de deux choses l'une : ou dire avec les gnostiques, que les vrais écrits des apôtres et des évangélistes sont tous altérés, ou convenir que le christianisme attribue réellement au principe du mal, qu'il personnifie et qu'il appelle le *Prince du monde*, une initiative funeste et une action profonde pour le mal.

La théorie chrétienne repose, d'ailleurs, sur le principe d'une liberté individuelle suffisante pour qu'il y ait responsabilité ou mérite personnel, et sur celui d'un gouvernement divin et d'un rapport intime avec Dieu. Tout ce qu'elle attribue au génie du mal,

c'est une puissance d'intention, d'insinuation et de tentation. Les textes qui emploient les plus fortes images, les figures les plus hardies, ne vont pas plus loin. Le génie du mal est un serpent perfide et astucieux qui nous inspire le mal, un lion qui rugit en cherchant sa proie, parce qu'il n'a pas le pouvoir de la prendre. En effet, il n'est le maître que des siens, et son empire dans ce monde se borne à ce qui en est; sa pensée ne règne que dans ceux qui sont d'accord avec elle. Quant à nous, ce qui domine les figures les plus énergiques, c'est cette doctrine claire et précise énoncée en deux termes : indépendance à l'égard du démon et dépendance de Dieu.

Sur les moyens de nous dérober au mal ou à l'empire du démon et de nous attacher au bien ou au règne de Dieu, la doctrine chrétienne est si ferme et si nette qu'elle ne laisse pas ombre de doute. Et si les rapports du monde spirituel sont aussi intimes que ceux du monde matériel, où tout se tient, on ne saurait guère contester ces liaisons et ces influences qui animent et passionnent même la lutte, mais ne forcent pas la liberté. Les mystères de cette lutte ne sont si voilés que dans l'intérêt de notre liberté. L'intervention d'agents secondaires ne constitue jamais dans la trame de nos destinées autre chose qu'une œuvre dirigée. Les anges et les démons ne sont, les uns, que des messagers, les autres, que des instruments de Dieu. C'est Dieu qui veut ou qui permet, Dieu qui

choisit ou qui dirige (Ps. 15, 11; Ps. 16, 5; Prov. 16, 133), veillant sur nos pensées comme sur nos œuvres.

Enseignant sous la forme la plus éclatante comment la liberté morale résiste aux suggestions du démon, l'Évangile donne le récit de la tentation type : celle de Jésus-Christ au désert.

L'apparition du Fils de Dieu dans le sein de l'espèce humaine se constate donc, sous tous les rapports, comme une des manifestations les plus gracieuses du gouvernement de Dieu, comme une révolution véritable, ramenant la primitive harmonie, réinstallant le règne de Dieu sur la terre comme au ciel.

C'est ainsi que la théogonie, car ce mot est le vrai, complément de toutes les grandes traditions de l'antiquité, est aussi avec la théopneustie, le complément de la théophanie. En réalité, ces trois modes de la manisfestation divine dans l'espèce humaine forment une ligne ascendante. En effet, la théophanie n'est que la majesté de Dieu se révélant à l'intelligence de l'homme. La théogonie ou l'incarnation est une participation de Dieu à la nature physique de l'humanité. La théopneustie est une communication directe, immédiate de l'esprit de Dieu avec l'esprit de l'homme. C'est l'union intime et par cela même mystérieuse de l'esprit divin avec l'esprit humain, union que la véritable philosophie reconnaît comme la religion, sans la connaître au même

degré. Car la théopneustie n'est autre chose que Dieu, considéré dans ses rapports les plus intimes, les plus essentiels, les plus spirituels avec l'homme, achevant l'œuvre de la création morale en donnant à l'homme, avec son esprit, cet ensemble de grâces spirituelles, qui le rendent semblable à Lui par la sanctification.

L'histoire atteste depuis dix-huit siècles que la venue du Fils de Dieu a eu ces résultats; qu'il en est découlé pour l'humanité des bénédictions extraordinaires; qu'elle a établi dans le monde spirituel des rapports nouveaux et une communion directe entre Dieu et l'homme; qu'en un mot, elle est intervenue dans les destinées de l'humanité d'une manière profonde. C'est là ce qui constitue les faits continus de son œuvre. Et on peut le dire, de même que la création du monde matériel serait un fait inconcevable, s'il n'était pas suivi de l'action continue du Créateur sur ce monde, de même la création du monde religieux par le Fils de Dieu ne se concevrait pas, si elle n'était pas suivie d'une action continue aussi, d'une intervention permanente dans ce monde. S'il a fallu, pour l'établissement d'une vie nouvelle dans l'homme, d'une vie conforme à la volonté divine, une manifestation extraordinaire et sensible de Dieu, cette manifestation, même telle qu'elle a eu lieu dans la personne de Jésus-Christ, était inefficace, si elle n'était que passagère. Si elle n'était suivie constamment de tout ce qui

devait accompagner un début aussi sublime, le fait même de l'incarnation s'effaçait malgré tout son éclat.

Qu'une œuvre continuant la sienne viendrait s'y joindre, et que, sous le rapport le plus essentiel, ce serait encore Lui qui la préparerait, c'est ce que Jésus-Christ lui-même fit entendre quand il déclara que son œuvre personnelle était accomplie, qu'il enverrait son esprit pour conduire ses disciples dans toutes vérités, mais qu'il serait lui-même avec eux jusqu'à la fin du monde. Cela est d'ailleurs chose toute simple du moment où Dieu lui confie le gouvernement de son royaume dans le monde.

Les mots de grâces et de bénédictions, d'un ordre essentiellement religieux, sont empruntés à nos textes sacrés. Ils n'ont que de faibles correspondants dans ceux des autres religions. Ils n'y ont pas de véritables synonymes, aucun des autres systèmes n'admettant les mêmes influences, la même action de Dieu dans la vie humaine. Les plus beaux systèmes de la Grèce et de l'Italie n'emploient même aucun de ces deux termes. Toutefois la philosophie ne nie pas la chose. Au contraire, elle admet que notre existence, avec toutes nos facultés, est un don de Dieu; que notre carrière est parsemée de ses biens matériels, moraux et intellectuels ; qu'à côté de l'organisation générale des mondes en vue des individus et des peuples, se placent les influences, les directions

et les inspirations de Dieu. Nulle philosophie ne sépare de la communion avec l'Être des êtres ceux qu'il a créés ou formés à son image ; et dans tous les systèmes religieux de la terre, le monde spirituel est en rapport intime avec son principe et son chef.

L'Esprit de Dieu règne dans l'univers.

Quelle est son œuvre ?

CHAPITRE VIII.

L'esprit de Dieu et son œuvre. — La théopneustie.

I. — *La révélation interne.*

La théophanie, manifestation de la présence personnelle de Dieu dans le monde spirituel, et la théogonie, manifestation de sa nature, ont pour complément la théopneustie, manifestation de l'esprit de Dieu à l'esprit de l'homme.

Sans être sensible au regard comme celle du Fils de Dieu, cette manifestation est aussi sensible dans l'intelligence, dans les pensées et dans les affections que celle du Fils. Elle y est à ce point efficace qu'elle en achève l'œuvre dans tout le domaine intellectuel et dans tout le domaine moral. Et l'esprit de Dieu n'est pas quelque don supplémentaire, quelque grâce ou quelque œuvre de Dieu, accomplie à la demande du Fils : c'est un être faisant son œuvre à lui, délégué pour cette œuvre comme le Fils l'est pour la sienne, et l'accomplissant selon les desseins et au nom du Père, tout en y mêlant sa volonté, sa pensée, ses sentiments, ses forces propres.

Toutefois l'esprit de Dieu est évidemment Dieu, absolu, unique et éternel ; ce n'est pas un troisième Dieu. Puisqu'il n'y en a pas deux, il n'y en a pas trois.

La manifestation de l'Esprit-Saint, solennellement annoncée, suit et complète celle du Fils de Dieu.

Cette manifestation, ou, en d'autres termes, l'œuvre de l'Esprit de Dieu, embrasse deux faits distincts et continus : la révélation de la vérité et la sanctification de l'être. La première est l'établissement complet de la connaissance de Dieu et de l'ordre moral du monde ; la seconde est l'établissement complet de la volonté de Dieu dans la création spirituelle avec toutes ses conséquences naturelles. Ces deux faces d'une seule et même œuvre constituent, dans le sein de l'espèce humaine en particulier une vie nouvelle, la vie divine. On dirait volontiers qu'elles forment ensemble la plus décisive des trois grandes manifestations que nous venons de rapprocher, si l'une des trois avait une supériorité sur les deux autres.

Le fait est que la théopneustie, dans ses deux grandes phases, l'inspiration psychique et la génération éthique, est le véritable pendant de la création intellectuelle, qu'elle en est la conséquence forcée, le développement naturel. Cette création n'est au fond qu'une sorte de répétition de l'Être des êtres, qu'une sorte d'incarnation symbolique de Dieu, puisque les intelligences reproduisent d'une façon quelconque

l'image de Dieu. Cela étant, la révélation et la sanctification divines sont tout ce qu'il y a de plus légitimement acquis à l'être moral. Il est impossible que ce qui est de Dieu ne porte pas le cachet de celui qui l'a fait; et il est impossible aussi que ce qui est fait à l'image de Dieu ne le soit pas pour un but divin. Or, comme il est impossible aussi que ce que Dieu a créé pour ses fins ne demeure pas avec lui en rapport de pensée, il est impossible encore que la création spirituelle ne soit pas pénétrée, éclairée de son esprit et de ses idées, comme la création physique l'est par son air et par ses soleils. Tout être moral, tout esprit est à un degré quelconque son instrument, son organe, son interprète, sa voix. La pensée de Dieu gouvernant l'univers et vivant dans l'univers, son esprit y respire, pour ainsi dire, et s'y révèle sans solution de continuité. Cela est si vrai que la révélation la plus sensible de Dieu pour la raison, c'est le monde physique lui-même : *Te saxa loquuntur*.

Toutefois, il n'est qu'une révélation indirecte, et le monde spirituel est une révélation directe. Dieu, qui s'y est répété en le créant, s'y manifeste par une double série d'illuminations et d'inspirations. Les unes sont internes, constantes et universelles. Ce sont celles qui forment, à des degrés aussi variés que le nom des êtres, les lumières naturelles de ces intelligences. Les autres sont externes, intermittentes et individuelles, faites à des êtres supérieurs ou à des

agents spéciaux de Dieu. Ce sont celles qui sont déposées par eux ou par leurs disciples dans des codes sacrés ou transmis mystérieusement dans les sanctuaires de génération en génération.

La révélation intérieure, qui ne doit pas être confondue avec le sentiment religieux qu'elle enfante, ni avec la conscience, qui en est un reflet, ni le sentiment moral, qui en est un développement, nous arrive sans cesse par l'ouverture naturelle de notre œil spirituel. Cette ouverture, Dieu la lui donne afin qu'il l'aperçoive partout présent, empreint et vivant dans ses œuvres, dans l'âme surtout. Mais ce n'est pas à la seule faculté de comprendre l'existence ou les attributs de Dieu que se limite cette révélation. Cela n'en serait pas une. L'illumination intérieure est une action véritable de la part de Dieu. Et qu'on ne s'y trompe pas, il n'y a point d'opposition entre les deux ; il n'est donc pas nécessaire de rejeter l'une pour garder l'autre. Pour sauver la révélation interne on a défini la révélation externe elle-même : une influence de l'esprit infini sur l'esprit fini, c'est-à-dire on a abondé dans le sens de la révélation interne et on a nié la révélation externe. En revanche, pour sauver celle-ci on a contesté celle-là. C'est à tort, car elles ne s'excluent point, elles se complètent. Et la révélation intérieure est acclamée avec raison par un des plus éminents défenseurs de la révélation externe, Pascal, qui pense que Dieu

doit se révéler à l'homme dans son intérieur pour lui apprendre à retrouver sa révélation au dehors et autour de lui. Tout est disposé, dit-il, pour exciter dans l'homme le désir de Dieu et pour qu'il aspire à la communion avec Dieu, à laquelle il ne peut parvenir que par Jésus-Christ. (Edit. *Faugères*, II, 117.)

Faut-il justifier aux yeux de la raison cette révélation intérieure ou cette apparition de Dieu dans l'âme? Mais Dieu ne serait pas la vie, Dieu serait la mort, s'il n'apparaissait pas dans des intelligences qui ne trouvent digne d'elles que lui ; il ne serait pas la toute-puissance, il serait l'impuissance ou l'indifférence s'il ne le pouvait, ou, le pouvant, ne le voulait pas. Aussi y paraît-il et se fait-il connaître de toutes les facultés de notre âme, de notre raison, de notre cœur. Et de même que sa puissance éclate de mille manières dans les nations, dans celles-là surtout qu'il se plaît à éclairer pour les mettre à la tête de l'humanité, de même elle vit dans l'individu et s'y fait jour. Partout cette révélation intérieure, qu'on peut appeler *naturelle*, est à ce point puissante que nous saurions au moins qu'il est, si ce n'est qui il est et ce qu'il nous est, quand même aucune révélation extérieure, aucune religion ne serait venue nous l'annoncer.

On objecte que la révélation intérieure, qui ne se constate et ne s'apprécie au fond que par le sentiment

et la foi, conduit facilement à de grandes aberrations et se montre très-dangereuse sous les formes très-développées du mysticisme et de la théosophie. Mais les objections tirées de la possibilité d'un abus sont les plus vaines de toutes. On en fait une autre : c'est que la révélation intérieure ne peut fournir que ce qu'il y a dans notre intérieur. Cela est très-vrai. Mais Dieu se réfléchit si bien en nous qu'il y a dans notre intelligence du divin, une puissance créatrice, une puissance de génération spirituelle, une capacité de saisir non-seulement le fini, mais l'infini ou la perfection divine.

En effet, c'est grâce à la révélation intérieure que notre intelligence saisit l'infini. L'infini, c'est son vrai élément. Non-seulement elle le conçoit ; elle s'y élance et elle s'y plaît. Elle est elle-même quelque chose d'infini ; tout l'atteste : la puissance intuitive avec laquelle elle s'élève au-dessus de toute limite, la pensée pure, les saintes émotions, les passions divines, cet amour de la perfection suprême, surtout, qui les résume toutes. Il y a quelque chose de si divin dans la substance même de notre être que, si nous sommes de ce monde par notre origine, nous sommes de l'autre par des inspirations qui nous révèlent notre nature véritable : elles nous apprennent que la puissance céleste qui est au-dessus et en dehors de nous, est aussi en nous, puisque c'est par elle que notre esprit voit Dieu et vit de Dieu.

Cette illumination, qui vient de l'esprit de Dieu, a son caractère déterminé et ses limites. Loin d'être une conception abstraite, une intuition matérielle, une manupréhension, un savoir absolu, elle n'est qu'une vue élémentaire de Dieu et qu'une vue incomplète de nos rapports avec lui. Mais elle donne les idées de Dieu et d'être créé, de ciel et de terre, de monde spirituel et de monde matériel, d'empire des lumières et d'empire des ténèbres. Elle met dans la voie. Elle inspire la recherche des révélations plus complètes et le désir d'une union plus intime de l'inférieur avec le supérieur. Et aussitôt que ce désir est né dans l'homme, c'est toujours à l'absolu qu'il aspire, au suprême qu'il s'élève, par la raison que tout ce à quoi il attache du prix, l'amour pur, la vraie paix, les consolations véritables et les perfections réelles, ce n'est qu'en ce qui est absolu, parfait, suprême, qu'il les trouve : ce n'est qu'en Dieu. Tout ce qui le retient au-dessous, l'agite ou le fatigue sans le satisfaire, et pour le contenter il n'y a que Dieu, le rapport intime avec Dieu. La véritable philosophie, ce n'est pas la science de l'univers, des principes de la nature, de ses causes, de ses lois et de ses mystères : c'est la science de Dieu. Sans Dieu tout demeure énigme, ou tourment, ou ennui. C'est que le véritable homme, ce n'est pas l'homme tel qu'il figure dans les classifications de Linnée, dans la famille des mammifères : c'est l'homme tel qu'il figure dans les classi-

fications de l'esprit de Dieu, dans la famille des êtres spirituels purs, un peu au-dessous des anges. La vraie philosophie, c'est la science des rapports de ce *presque* ange avec Dieu. Aristote a dit que la métaphysique est la théologie, et un panthéiste moderne veut que la théologie soit l'anthropologie. La révélation intérieure renverse l'ordre donné dans cette addition. Et quand la révélation intérieure est une illumination véritable, elle donne à l'âme, non pas un Dieu qui se tient froidement éloigné de l'homme, mais un Dieu qui demeure en elle, un Dieu qui l'aime et qui en est aimé. Or c'est peut-être cet amour qui résout le mieux tous les problèmes de l'existence, en les adoucissant tous.

Mais plus Dieu se révèle ainsi, plus l'intelligence demande qu'il se révèle encore davantage. Elle a toujours désiré et toujours admis une révélation sinon plus directe, du moins plus explicite. Elle a toujours reconnu, en dehors et au-dessus de la révélation faite dans l'âme, qu'elle sait insuffisante, une autre encore, dont elle admet la légitimité et la nécessité avec d'autant plus d'assurance qu'elle voit la révélation naturelle dégénérer davantage et s'obscurcir plus aisément dans les moyens mêmes qui doivent la conserver, sous ses plus belles formes, la poésie et les arts. D'ordinaire on considère les poëtes, les peintres, les sculpteurs et les compositeurs religieux comme les plus grands appuis des idées qu'ils s'attachent à

rendre. Et il ne faut ni contester leur puissance ni leur bonne foi, mais ils aident à produire un mal immense : cet état où les idées religieuses ne sont plus connues que par leurs œuvres, c'est-à-dire un état où la religion devient de la poésie, de l'art, de la littérature. Or, une religion livrée à l'esthétique équivaut à une religion livrée à la philosophie, c'est-à-dire qu'elle s'évanouit avec une égale rapidité. Saine et sauve, la révélation intérieure, loin de repousser une révélation plus nette, plus explicite et plus positive, ne peut que la désirer d'autant plus qu'elle s'en fait une idée plus haute. Elle fait ses réserves à son égard, puisqu'elle n'est pas la crédulité ; mais elle en suppose la vérité avec d'autant plus de simplicité qu'elle proclame plus fort sa propre insuffisance, d'accord sur ce point avec Socrate, qui proclamait aussi plus haut que nul autre sa foi à une révélation externe.

II. — *La révélation externe. L'inspiration.*

S'il est un fait que la raison mette hors de doute, c'est celui que, dans le monde spirituel, l'ensemble des œuvres divines se tient et se complète au point de n'en former qu'une ; que chacune de ces œuvres est permanente ; qu'il n'y a pas plus rupture dans celle de la révélation que dans celle de la Providence ; que

l'une est aussi continue que l'autre, celle de l'Esprit de Dieu autant que celle de Dieu même, commençant à l'origine du monde spirituel et ne finissant qu'avec celui-ci, s'il finit jamais. De même que l'histoire du genre humain en doit être le développement, de même celle du monde spirituel en doit montrer la permanence. Cette histoire, vue au fond, ne peut être qu'une série de manifestations divines. Les unes seront plus élémentaires, les autres plus sublimes, selon l'état des lumières que le soleil du monde spirituel se plaît à verser sur les sphères, mais toutes étant émanées de la même source, toutes doivent converger vers le même centre. La théopneustie est comme la théophanie ou la théogonie, non pas un fait isolé une fois accompli, se produisant sous une seule forme, mais une série d'actions et de communications divines qui commencent au commencement des choses, et continuent sous des formes toujours nouvelles jusqu'à la fin des choses, c'est-à-dire d'éternité en éternité.

L'histoire des religions présente, sous le nom de révélations, soit des faits isolés, soit des doctrines plus ou moins ébauchées, soit des systèmes complets et divers. Sont-ils tous également vrais et purs, ou bien les uns sont-ils absolument fictifs et faux, les autres sévèrement historiques et pleins de vérités divines, ou bien enfin les uns et les autres également mêlés d'erreurs et de vérités?

S'il en est de ces révélations qui soient pures et sans mélange d'erreurs, elles seront complètes et définitives, les dernières en un mot qu'aura le monde, ou bien préparatoires et élémentaires. Si elles sont définitives, les écrits qui les contiennent sont-ils, comme Dieu lui-même, élevés au-dessus de tout progrès ultérieur, ou bien faut-il renoncer à l'ambition d'en avoir d'aussi parfaits, et les meilleurs d'entre ceux que possède l'humanité, faits pour un temps, deviennent-ils imparfaits, quand ce temps est passé, et mauvais par l'obstination que mettent leurs partisans à vouloir les maintenir au-delà?

Ces questions immenses et mystérieuses, on les tranche d'ordinaire très-simplement; on fait de toutes les révélations deux parts, les unes fausses, les autres vraies, et l'on distingue dans celles-ci deux faits qui se tiennent de près, la révélation et l'inspiration (ἀποκάλυψις καὶ θεοπνευστία), mais qui constitueraient néanmoins, si l'on en maintenait rigoureusement la démarcation, deux ordres de textes, les uns réellement révélés, les autres seulement inspirés. En effet, la révélation, dit-on, est une communication supérieure d'enseignements divins, donnant des vérités inconnues jusque-là, d'une manière qui n'exclut pas, mais qui domine toute subjectivité individuelle, révélant et découvrant ce qui était caché, ou jetant le jour sur ce qui était ténébreux. L'inspiration, au contraire, est bien une influence spéciale, une action précise de

l'esprit divin sur l'esprit humain, une modification ou un état extraordinaire où le premier met le second; mais si, dans cet état, on voit la vérité mieux qu'en tout autre, on ne la voit pas d'une manière parfaite encore, le degré d'élévation et de pureté où se trouve l'inspiré y entrant pour beaucoup. C'est sans doute une illumination venue d'en haut, mais laissant une telle latitude à la subjectivité humaine que souvent celle-ci domine l'action divine.

En théorie, on fait donc grande la différence entre ces deux ordres d'irradiations, entre la révélation et l'inspiration, et l'on pose en principe que ces deux ordres de choses ne doivent jamais être confondus.

Mais les hautes questions ne se tranchent pas avec cette simplicité, et les faits ne se prêtent pas à ces distinctions théoriques. Le langage de nos textes sacrés y est contraire lui-même.

Pour ce qui est d'abord de l'inspiration et de la révélation, qu'on distingue d'une manière si absolue, ces faits sont tous deux l'œuvre de l'esprit de Dieu, et assez difficiles à distinguer d'une manière aussi nette, vu leur ressemblance et leurs nuances. L'inspiration est quelquefois un état *inspiré*, où la puissance divine et la lumière qu'elle nous envoie est assez faible pour n'être qu'une assistance, quoique très-sensible, et si peu dominante que l'esprit assisté garde toute la plénitude de sa liberté; mais il est d'autres états, simplement inspirés encore, et pourtant si fortement, si

puissamment, que ce n'est plus une assistance, que c'est un véritable remplacement. Soit un exemple. Quand Jésus-Christ dit à ses disciples : « Ce n'est pas vous qui parlez, c'est l'esprit de mon Père qui parle par vous » (*Matth.* X. 20.), ce qu'il entend, c'est évidemment une inspiration qui substitue la parole divine à la parole humaine. L'inspiration a donc en certains cas un des caractères les plus distinctifs qu'on revendique d'ordinaire à la révélation : la substitution de la pensée divine à la pensée humaine.

D'un autre côté, si, dans ces cas, les textes sacrés attribuent à l'inspiration ce qu'on voudrait donner pour un des signes caractéristiques de la révélation, d'autres fois les mêmes textes appellent révélation ce qui n'est qu'une assistance divine accordée à l'intelligence humaine. Quand Jésus-Christ dit : « Je te glorifie, ô mon Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les a *révélées* aux petits enfants » (*Matth.* 11. 25.), il n'entend qu'une assistance qui a pour effet de faire comprendre par les simples ce que ne comprennent pas les sages.

Ce qu'on voudrait distinguer avec tant de précision sous deux termes différents, est ainsi confondu sans cesse dans les textes. D'ailleurs ceux-ci indiquent eux-mêmes l'origine dont ils sont le fruit. C'est tantôt la parole directe de Dieu, tantôt le sentiment

de sa présence, tantôt une vision qui est la source de l'illumination ; mais quel que soit le véhicule ou le moyen de celle-ci, elle est toujours accompagnée de la même certitude dans l'esprit de l'inspiré. A la vérité, il y a quelquefois de sa part hésitation sur la nature d'une communication et même sur son origine, soit divine, soit autre. Mais d'abord, ce sont là des exceptions, et alors on attend jusques à plusieurs sommations et même des menaces. Or, plus les unes ou les autres sont nettement accusées, plus aussi elles témoignent de la liberté d'esprit du prophète. Ensuite, à ces moments de suspension ou d'incertitude, succède toujours la même foi, qu'il s'agisse d'un fait de révélation ou d'un fait d'inspiration.

Est-ce à dire qu'entre la révélation et l'inspiration il faut renoncer à toute distinction, par la raison qu'elles se tiennent par des nuances intermédiaires? Cela serait aussi inconséquent que de renoncer à toute distinction entre les révélations en général, par la raison qu'elles se tiennent par une infinité de nuances. Les révélations se distinguent au contraire à ce point qu'il en est d'absolument défectueuses et d'erronées, comme il y en a d'absolument parfaites et vraies. On peut nier toute révélation externe comme toute révélation interne, toute intervention extraordinaire de l'intelligence divine dans l'intelligence humaine comme toute intervention ordinaire; on peut nier la première en raison même de la seconde, et

enseigner que tout homme est un envoyé de Dieu ; que chacun est divinement aidé dans sa mission, et que chacun, sa tâche accomplie, est élevé à Dieu ; que, dans cet ordre de choses, il y a des degrés et des hommes plus éminents les uns que les autres, c'est-à-dire plus assistés, mais qu'il n'y a sur la terre et qu'il n'y a jamais eu sur sa face que des hommes ; que la raison le dit, et que l'histoire le prouve, en nous montrant parfois même de simples mortels qui bouleversent un vieux monde et en font jaillir un nouveau ; que c'est là tout ce qu'il y a de plus extraordinaire dans les annales de l'humanité, et que c'est l'enthousiasme poétique, mais aveugle des hommes qui seul voit là du merveilleux, de l'inspiration ou de la révélation.

Mais si cela peut se dire, ce n'est pas au nom de l'histoire. Car des idées contraires percent dans toutes les traditions de l'humanité : tout le genre humain, le peuple chinois excepté, admet des révélations externes, et toutes les religions anciennes se rattachent soit à des textes révélés, soit à des oracles et à des interprètes de la parole des dieux.

On peut rejeter facilemeut ces textes, ces oracles et ces interprètes, mais on ne rejette pas aussi facilement les vérités qu'ils contiennent. Et puisque toute vérité vient de la source de la vérité, comment hésiterait-on à reconnaître, là aussi, la voix de Dieu, si affaiblie, si altérée qu'elle soit? Si dans les Védas de l'Inde, dans

les volumes de Thot ou d'Hermès-Trismégiste, dans les hymnes d'Orphée, de Musée, de Linus et d'Olen, l'inspiration divine est à peine admissible, pour nous qui la comparons à la plus parfaite de toutes, encore a-t-elle eu, quelque faible qu'elle soit à nos yeux, de puissants résultats. Partout où elle est allée, a régné l'idée d'une communication divine et extraordinaire faite à l'homme; partout cette foi est demeurée accréditée, et partout s'est maintenue ainsi l'union de la terre et du ciel, l'intimité entre Dieu et le genre humain. « *Nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit* » a dit Cicéron, en résumant l'histoire de l'inspiration ou de la révélation (*De nat. Deor*. II. 66.)

Si l'objection ne peut pas se faire au nom de l'histoire, qui nous enseigne très-amplement et au grand jour à distinguer entre l'ordinaire et l'extraordinaire comme entre le vrai et le faux, et qui distingue elle-même sans cesse entre le divin et l'humain, elle ne peut pas se faire non plus au nom de la philosophie, qui distingue de même entre le divin et l'humain. A moins de se dire elle-même une révélation suprême, la raison humaine ne saurait se constituer source unique de toute lumière et juge absolu de toute révélation. Certainement la raison a le droit de penser que toute intelligence dérive de Dieu, et que toute lumière se rattache à Dieu; elle a le droit de ne voir partout que des degrés de la lumière universelle, et le droit de

distinguer les idées locales ou nationales des idées générales, les enseignements transitoires des vérités éternelles ; elle a le droit de faire la part de l'homme si grande qu'elle touche à celle de Dieu. Mais si elle franchit cette limite et prétend ne voir, dans l'œuvre accomplie de l'humanité, que l'humanité, moins la Divinité, et dans l'esprit de l'homme, que l'esprit de l'homme, moins l'esprit de Dieu, elle cesse d'être la raison.

La philosophie négative repousse tous les faits de révélation et toutes les idées produites dans le monde à leur suite, faute de preuve qui forcent la raison à les admettre. Elle est dans son droit, il n'y a pas d'arguments qui forcent la raison, puisque le scepticisme est dans la nature. Mais il est impossible qu'une critique éclairée, scrupuleuse, mette dans la même catégorie deux ordres de révélations que tout distingue les unes des autres.

En effet, entre la révélation ou l'inspiration polythéiste, d'une part, et la révélation ou l'inspiration monothéiste, d'autre part, les différences consistent en ceci : 1° que les textes du polythéisme manquent essentiellement d'unité et de continuité ; 2° qu'ils n'offrent en réalité, si vastes et si diffus qu'ils soient, que des fragments de systèmes, mais nul ensemble ; qu'il ne s'y révèle point de plan général un peu comparable à ce majestueux volume appelé la Bible, où tout est comme d'un seul jet et d'un même esprit, vu en

grand ; 3° que les meilleurs mêmes, sous le rapport de la pureté éthique et de l'élévation métaphysique, se heurtent contre les lumières de la raison et s'évanouissent enfin devant elle, d'âge en âge, comme de simples lueurs ; 4° qu'ils n'ont donné lieu nulle part à un système de dogmes ou à une théorie de morale qui approche du dogme chrétien et de la morale évangélique.

Toutefois, si la différence entre ces deux ordres de textes et de systèmes est profonde, elle n'est pas absolue. Toutes les révélations ont de commun ces quatre caractères : 1° le même objet, les mêmes problèmes, la question la plus haute pour l'esprit humain, ses rapports avec l'Esprit divin, son origine, sa destinée, sa sanctification, et sa fin dernière, idées qui circulent dans toutes ; 2° certaines vérités fondamentales qui sont comme la propriété inaltérable du genre humain ; 3° la variété, la richesse et la magnificence des formes qui passent du simple langage de l'histoire à celui de la poésie la plus sublime ou de la métaphysique la plus élevée, offrant ce qui, dans le développement de chaque siècle et de chaque nation, s'est produit de plus grand et de moins indigne de la majesté divine ; 4° d'être toutes contestables, en ce sens qu'aucune d'elles n'est d'une évidence propre à forcer l'intelligence et à lui ôter la faculté du doute ou le mérite de la foi.

Aussi ces pages se tiennent-elles plus étroitement qu'on ne pense. En les prenant toutes telles qu'elles

se produisent dans l'histoire, on doit peut-être les distinguer en trois classes : les unes purement mythologiques, créées par la puissance poétique du génie religieux et soutenues par une philosophie plus ou moins religieuse ; d'autres encore, incontestablement typiques (les textes du judaïsme et les visions des prophètes d'Israël) ; d'autres enfin, définitives (celles de l'Évangile), réalisant, d'une part, les oracles prophétiques et les enseignements essentiellement préparatoires de l'Ancien Testament, et, d'autre part, les traditions polythéistes en ce qu'elles avaient de préparatoire aussi.

De même que l'incarnation chrétienne a réalisé les incarnations mythologiques, si imparfaites qu'elles fussent, de même on peut faire aux textes du polythéisme l'honneur de les considérer comme préparatoires.

En effet, tout se tient dans l'humanité, dans l'ordre moral, dans le gouvernement du monde spirituel.

Les révélations mythologiques, du moins celles des anciennes religions de l'Orient et de la Grèce, offrent, il est vrai, à côté d'un brillant développement de l'esprit humain et des notions les plus sublimes, des opinions très-élémentaires et même grossières sur les rapports de l'homme avec la Divinité. Mais le sentiment de la piété, le respect ou l'amour de la sainteté divine y règne évidemment sous les formes même les plus défectueuses. Chacune de ces religions, et toutes prises en leur ensemble, providentiellement voulues, ont

été d'immenses bienfaits dans la vie des peuples à certaines époques, celles de leur plus grande pureté. Aussi presque toutes, et c'est là ce qu'elles offrent d'évidemment providentiel, ont abouti au monothéisme, l'ont fécondé tel qu'il se trouve dans les textes du judaïsme, ou se sont laissé féconder par lui. Les enseignements philosophiques qui se rattachent aux révélations mythologiques y ont aidé. Ils n'ont pas eu pour effet de compléter ces religions afin de les rendre permanentes, mais ils ont eu la mission de les épurer et d'en amener le remplacement par une révélation véritable. C'est chose étrange, mais c'est un fait, que beaucoup de philosophes se sont dits organes de révélations, interprètes de la Divinité. Dans des temps rapprochés de l'origine du christianisme, Philon, Apollonius de Tyane, Plotin, Maxime de Tyr, Ædesius et Proclus, ont continué à se croire favorisés de communications célestes. Leurs textes offrent de pieuses illusions et de grossières erreurs, mais les unes et les autres alliées à de grandes vérités. Or il est incontestable que la vie et les doctrines de ces sages, même de ceux qu'on peut appeler les enthousiastes de la théurgie et du mysticisme, ont préparé tout un ordre d'idées très-salutaires en leur temps, un amour plus pur de la sainteté et des rapports plus intimes avec Dieu. Ces théories n'ont complètement dégénéré que dans leur lutte contre le christianisme et par leur alliance avec les superstitions sacerdotales les plus grossières, quand,

sortant du rôle qui leur était providentiellement assigné, elles ont voulu combattre ce qu'elles avaient eu mission d'amener. En résumé, élargissant les idées comme l'exige une saine théorie du gouvernement de Dieu, on doit dire qu'à un degré quelconque, tous les textes religieux où la vérité est vue ou entrevue, si voilée qu'elle soit encore, et sous quelque forme, en quelque âge et dans le sein de quelque peuple qu'ils apparaissent, sont, non certes divinement inspirés, mais providentiellement voulus pour la mission qu'ils remplissent dans l'ensemble de la vie spirituelle.

Si le très-ancien point de vue chrétien a l'air de s'opposer à ce principe, ce n'est certainement qu'en apparence. D'après les textes hébraïques, les païens sont dans les ténèbres, mais c'est comparativement. « Dieu ne les a pas laissés sans témoignage, » dit saint Paul ; et pour qu'il ne pût rester aucun doute sur sa pensée, l'apôtre cite, sur la plus grande question de métaphysique, sur l'affinité de l'homme avec Dieu, ce beau vers d'un poëte profane, d'Aratus : *Nous sommes de sa race* (celle de Dieu) (*Act.* XVII, 28). Cette grande idée, Dieu l'avait donnée au polythéisme depuis longtemps ; bien d'autres de ses poëtes et de ses philosophes, Homère et Pythagore à leur tête, l'avaient émise. Il en est de même de toutes les grandes vérités d'éthique et de toutes les grandes lois de logique : ces lumières, si hautes et si pures, sont antérieures à la révolution chrétienne et contemporaines de la révéla-

tion mosaïque. Les Pères de l'Église primitive l'ont reconnu comme saint Paul, ont vécu du même principe, ont eu, en matière de théopneustie, la même largeur de vue apostolique. Dans l'origine, l'Église entière pensait, comme saint Paul, que l'inspiration divine s'étendait sur tout le genre humain et se communiquait à tous les peuples. Saint Justin dit expressément : La philosophie de Platon n'est pas autre chose que celle du christianisme. (*Apolog.* II.) Théophile, Clément d'Alexandrie et Tertullien considèrent comme inspirés plusieurs ouvrages de l'antiquité, puisqu'ils en nomment les auteurs οἱ τοῦ Θεοῦ ἀνθρώποι. Enfin saint Augustin puise avec confiance dans Platon.

La seconde classe des révélations, les textes typiques ou prophétiques, ceux du monothéisme judaïque, nous montrent des destinées spéciales faites à un peuple spécial appelé le peuple de Dieu. Ils nous donnent une série d'enseignements élémentaires et d'institutions provisoires, auxquels se rattache un ordre de choses bien plus grand et plus général, une révélation supérieure et dernière, faite dans le sein du même peuple pour tout le genre humain et préparant à l'humanité des destinées nouvelles. On peut gloser beaucoup sur les textes juifs en tant que provisoires et par conséquent élémentaires, comme ceux du polythéisme; mais si exclusif ou si large qu'on soit, il faut faire, entre les ombres de révélations qu'offrent les textes polythéistes et les révélations typiques du ju-

daïsme, la distinction fondamentale que Dieu a voulu y mettre lui-même. Là soufflent des aspirations de poésie et de belles fictions, du sein desquelles on dégagerait difficilement une doctrine positive et permanente; ici c'est un ensemble très-positif, ce sont des dates certaines, des lieux connus, des personnages et des circonstances historiques. Et nul ne comparerait Ésaïe à Orphée sous ces quatre points de vue. Tandis que le polythéisme nous offre partout des écrits décousus, vagues et incertains, la révélation typique et prophétique de Moïse et des prophètes, nous présente des textes authentiques d'un admirable ensemble, dont nous savons l'origine et la destinée. De telle sorte qu'il y a, d'un côté, tout un ordre de fictions, de l'autre, tout un ordre de vérités. Les deux ordres forment toutefois un ensemble providentiel à deux degrés : l'un essentiellement poétique, symbolique et allégorique, l'autre essentiellement typique et directement précurseur d'une révélation à venir.

Il faut reconnaître, enfin, comme très-grande la différence entre cette seconde classe et la troisième, entre la révélation typique et la révélation définitive, suprême, empreinte du plus haut degré d'universalité et de perpétuité. Car plus la révélation chrétienne modifie les doctrines, les lois et les institutions du judaïsme, son esprit même, en donnant de nouvelles idées, de nouvelles espérances et de nouvelles mœurs, plus la raison doit la croire la dernière.

On y rattache quelquefois des révélations postérieures, qu'auraient eues ou que se sont attribuées des Pères, des docteurs de l'Église, des religieux plus ou moins visionnaires, et des religieuses plus ou moins mystiques, ou même de simples fidèles de tous les siècles et de toutes les communions, depuis Hermas jusqu'à Swedenborg. Mais ces imitations extatiques parodiant les révélations véritables, en diffèrent autant que les aspirations poétiques ou typiques qui les avaient précédées. Il en est qui, sans rien ajouter de nouveau au christianisme primitif, offrent, à côté d'aberrations évidentes, une admirable pureté de sentiments, une véritable sainteté. Mais les codes qui renferment la révélation chrétienne se distinguent de ces imitations, même les meilleures, non-seulement par leur valeur historique et doctrinale; ils s'en distinguent surtout par un tel caractère d'élévation et par une telle beauté de formes qu'ils ne souffrent pas plus de parallèle avec ce qui les a suivis qu'avec ce qui les a préparés.

La théologie exclusive, qui n'est guère plus large dans ses vues que la philosophie négative, simplifie singulièrement l'appréciation des diverses révélations : elle les rejette toutes également, sauf un seul ordre, composé des révélations judaïques et des révélations chrétiennes : les autres sont l'œuvre du démon.

Mais, d'abord, la seconde de ces assertions est si complètement réfutée par une saine théorie du gouvernement de Dieu, qu'elle doit être abandonnée.

Ensuite, s'il faut réellement, quant à la première, faire une distinction essentielle entre les textes du judaïsme, qui sont nés au sein du peuple de Dieu, au milieu et sous l'éclat de circonstances extraordinaires, après une longue préparation, et les textes du christianisme nés de circonstances plus extraordinaires encore et au milieu des nations les plus célèbres de la terre. Les différences entre ces deux ordres de textes sont aussi profondes pour la forme que pour le fond, et nul ne doit songer à les effacer, s'il a le respect de la vérité.

Les exagérations de la théologie exclusive ont provoqué celles de la critique négative. Elle a eu ces idées les unes plus malheureuses que les autres, mais elles ne sont pas bibliques. Celle de la dictée, par exemple, remonte à Philon. C'est ce philosophe mystique, si passionné pour le judaïsme et ses textes, dont il fit comme la source de toute la spéculation grecque, qui, le premier, articula la théorie d'une dictée littérale. Platon avait dit : « Les oracles sont dictés afin qu'on sache bien qu'ils viennent de Dieu lui-même, et non pas de ceux qui lui servent de secrétaires. » Et cette idée charma le philosophe juif au point qu'il la transporta sur les textes hébraïques, en ajoutant que « l'humain se couche (comme le soleil) lorsque le Divin se lève (ou vient à briller, ἐκλάμψει). Cette substitution si flatteuse de la pensée divine à la pensée humaine, Philon se l'attribuait lui-même, quand, d'après une

idée familière au judaïsme, chacun de ses grands-prêtres jouissait de l'avantage que l'Esprit de Dieu parlait par lui. Mais si Philon fut suivi comme un maître par certains Pères grecs, et si le système d'une véritable dictée a été soutenu à plusieurs époques, il a toujours rencontré cette objection, que ce n'est pas celui des textes sacrés, oracles *sui generis*.

En effet, l'inspiration du polythéisme est accompagnée d'un enthousiasme orgiaque; celle du judaïsme, au sein des scènes les plus pathétiques, reste empreinte d'une sérénité et d'un calme vraiment célestes. Les auteurs de plusieurs textes ne précisent rien sur le mode de leurs conceptions religieuses, ne parlent ni de révélation ni d'inspiration divine, laissant au seul contenu le soin de se faire apprécier les psaumes et le livre de Job. D'autres, ceux des livres prophétiques, par exemple, sont très-explicites, et nous apprennent que leurs pages sont écrites par l'ordre de Dieu. Mais nul ne dit que sa rédaction soit dictée, nul ne parle même d'une inspiration littérale. Les docteurs juifs n'aboutissent à cette conception qu'à l'époque où l'esprit prophétique s'était évanoui, à cette époque où ils admirent que la traduction grecque dite des Septante était, elle aussi, et jusque dans sa lettre, l'œuvre du Saint-Esprit.

Dans les textes hébreux Dieu parle par ses interprètes, sans qu'il y ait de sa part ni substitution, ni dictée; et si les Pères suivaient les textes du Nouveau-

Testament, ils évitaient une erreur qu'ils ont eu le malheur de trop répandre. Ces textes ne donnent que l'ancienne doctrine de la synagogue, abstraction faite de celle de Philon. « Dieu a parlé, disent-ils, et c'est par l'Esprit de Dieu que David et les prophètes ont parlé. » (*Saint Pierre*, I, 10, 11, 12.)

Les textes de l'Évangile font un grand pas sur la révélation typique. L'Esprit de Dieu y descend symboliquement sur le Fils de Dieu, qui le donne lui-même, symboliquement aussi.

Ces textes donnent même le fait d'une communication plus abondante encore, manifestée par voie symbolique le jour de la Pentecôte.

C'est là un degré d'inspiration inconnu ailleurs. Or c'est sur cette inspiration définitive que le christianisme établit la communication directe de l'homme avec Dieu ; c'est sur elle qu'il fonde cette institution d'enseignement et de sanctification pour la race humaine qu'il appelle l'Église.

La question de la théopneustie est ainsi celle de la christologie. On le voit dans ce texte de saint Jean : « Quand celui-là, savoir l'Esprit de vérité, sera venu, il vous conduira en toute vérité, car il ne parlera point de soi-même, mais il dira tout ce qu'il aura ouï, et il vous annoncera les choses à venir. Celui-là me glorifiera, car il prendra du mien et il vous l'annoncera. Tout ce que mon Père a est mien ; c'est pourquoi j'ai dit qu'il prendra du mien et qu'il vous l'annoncera.»

(*Saint Jean* XVI, 13, 14, 15). Et telle est aussi la doctrine de saint Paul. Or, elle fait de l'inspiration chrétienne non pas autre chose, mais plus que l'inspiration judaïque. En effet, complément de l'inspiration prophétique et de l'inspiration mosaïque, l'une plus créatrice d'espérances et de vues d'avenir, l'autre plus créatrice de dogmes et d'institutions, l'inspiration chrétienne est seule définitive. Encore ne faut-il pas se faire de ses textes des idoles. Ce qui y est de Dieu est seul divin, absolu et immuable : ce qui y est de l'homme est humain, relatif et transitoire. Pour avoir la vérité absolue, il faut y faire exactement la part de Dieu et la part de l'homme, d'après ces paroles mêmes de Jésus-Christ, qui sont en même temps la meilleure définition de la révélation ou de l'inspiration : « Ce n'est pas vous qui parlez, c'est l'Esprit de mon Père qui parle par vous. »

Demandera-t-on comment Dieu parle à l'intelligence des siens et dans quelle mesure précise il guide leur langage ou leur style?

Tout mode est un mystère pour la raison.

On a dit, avec quelque prétention à la nouveauté, que « les Saintes-Écritures contiennent la Parole de Dieu et ne sont pas la Parole de Dieu. » Ces manières de résoudre les questions en font surgir cent autres, et mieux vaut s'interdire l'ambition d'expliquer l'impossible : elle ne peut aboutir qu'à des formules stériles.

Mais chacun comprend qu'en vertu de la nature

divine, qui est infinie, et de la nature humaine, dont la portée entière est loin d'être connue, Dieu peut parler tantôt de telle manière, tantôt de telle autre. Notre âme étant faite à son image, et notre pensée réfléchissant la sienne en vertu de la nature divine de son auteur, la communication qu'on appelle l'inspiration divine se conçoit aussi aisément qu'elle se décrit mal. Elle est si bien fondée dans la nature des choses que, si elle n'avait pas lieu, la nature humaine ne serait pas l'œuvre de Dieu, ne serait pas en rapport avec Dieu. Et alors la raison serait hors d'état de se rendre raison de rien.

On s'est créé des difficultés encore sur la forme de la révélation. En raison même de son origine, on a réclamé pour elle toutes les épithètes de la perfection divine. On a dit que non-seulement elle doit être nette et positive, mais plus que nette et positive, évidente, ne gardant aucun voile. Mais en cela on a pris encore des vœux pour des nécessités. Est-ce l'évidence objective, ou l'évidence subjective qu'on demande? En ce dernier cas il faudrait demander la coaction même, ne tenir compte d'aucune liberté et ne pas laisser plus de prise au doute de la bonne foi qu'à celui de la mauvaise.

On a ajouté que non-seulement la révélation doit être belle, mais offrir tous les genres de beautés : beauté oratoire, mérite poétique, éclat philosophique, autorité théologique. Mais on n'a pas osé dire qu'elle devait offrir ensemble le type oriental et le type occi-

dental de la beauté. On s'est interdit cette exigence : on n'a demandé que l'idéalité. La perfection de la révélation est dans l'art de s'abaisser à la portée de notre esprit, puisque c'est à tous et non pas à ses élus seuls que Dieu y parle.

Est-il réellement et absolument possible que des idées coulées en formes humaines, en un temps donné et pour un certain degré de civilisation, soient à la portée de tous, dans tous les temps et à tous les degrés?

Non-seulement cela paraît impossible, mais quand même Dieu ferait un miracle en faveur de chaque lecteur et lui donnerait des forces spéciales à mesure que lui arrive le texte de sa révélation, la vérité serait encore colorée, c'est-à-dire altérée dans les intelligences humaines : le rayon du soleil n'a plus le même éclat dès qu'il a passé à travers le cristal de l'onde, et le souffle de Dieu perd en passant par l'intelligence humaine la plus cristalline.

Ni pour le fond, ni pour la forme, il n'existe donc de textes d'une perfection absolue : la perfection n'est que pour Dieu. Quand l'homme la demande pour lui, il s'ignore ; sa perfection n'est que l'aspiration à la perfection. Or, de l'erreur fondamentale où il est sur lui-même viennent toutes les difficultés qui s'élèvent sur la question de la théopneustie et sur le code sacré le plus parfait. Ce code, dont les écrits sont nombreux, est très-divers de formes. Et par la raison qu'il s'adresse à tous les peuples, dans tous les temps et à

tous les degrés de culture, les uns sont d'une simplicité parfaite, tandis que les autres s'élèvent dans les plus hautes régions, abordant les plus grands mystères et soulevant les discussions les plus graves.

Il doit donc s'y rencontrer des difficultés réelles.

Dans les théories absolues, elles sont autant de taches inexplicables ; mais il n'est pas d'écrits un peu anciens qui n'offrent les mêmes inconvénients. Ils se présentent nombreux dans les écrits les plus admirés de l'humanité tout entière, ceux de Platon et d'Aristote; et malgré cela nous connaissons la pensée de ces deux philosophes mieux que celle de Schelling, qui fut notre contemporain. Aussi, loin de s'arrêter à quelques vaines objections ou à quelques obscurités exagérées par la critique, il faut faire ces deux choses : prendre la révélation dans son sens le plus élevé et le plus large, telle qu'elle se produit dans la totalité des faits qui révèlent le divin, et s'attacher, dans la riche variété des manifestations, à la plus grande de toutes, à cette personnalité dont la parole et la vie, le plus directement émanées de Dieu planent au-dessus de toutes les autres. (*Matth*. XI, 27;—*Jean* XVII, 6 et 26; VIII, 19; XIV, 9 : 2 *Cor*. VI, 6; — 1 *Jean*, I, 2.)

En résumé, si la déférence des Pères grecs pour Philon a failli dénaturer la question, la scolastique latine proclama bientôt cette belle théorie, que l'ancienne loi et la nouvelle sont fondées toutes deux dans la loi éternelle de Dieu : l'ancienne, parfaite pour son temps

et supérieure à la loi naturelle, la nouvelle supérieure à l'ancienne et conforme à la loi intérieure, qui est la loi suprême. (*Saint Thomas.*)

Si, par voie d'opposition contre une autre autorité absolue, la Réforme professa un instant l'inspiration littérale des textes sacrés ; si elle s'exalta au point de déclarer chaque parole et même la ponctuation hébraïque inspirées par le Saint-Esprit, ce fut pour avoir à son tour une autorité absolue. Si elle soutint qu'aucun livre canonique ne s'était perdu, aucun faux livre glissé dans le canon, aucune vraie leçon altérée, ce fut le même système.

Les textes mieux étudiés, on passa bientôt de cette bibliolâtrie à la théorie, que la forme est de l'homme, que le fond seul est de Dieu; que Dieu guide ses envoyés, mais les laisse libres en leurs mouvements ; que son esprit rayonne dans le leur, l'éclaire et l'inspire, mais ne l'éteint pas. Philon lui-même, qui fournit l'idée de la dictée, distingue dans cet acte les éléments divins et les éléments humains. Saint Paul qui dit, que toute Écriture est inspirée, que les écrivains sacrés sont au service de Dieu, et parlent au nom de son Esprit, ajoute qu'ils savent bien n'être pas infaillibles (1 *Cor*. XIII, 9-16), qu'ils savent que leur science est imparfaite (10-12), et qu'il appartient à Dieu et au Saint-Esprit de perfectionner ce qui est imparfait. (Cf. *Rom*. XI, 33. — *Éphés*. III, 8.)

Le fait est que les influences de l'Esprit divin, les

illuminations d'en haut, offrent tant de nuances que la distinction purement théorique entre la révélation et l'inspiration a peu de valeur à l'application; et moins on prend les deux termes dans leurs sens rigoureusement étymologiques, plus on se ménage de jour pour la vérité complète.

Dans le sens rigoureusement étymologique et dans les classifications scientifiques, la révélation divine est non-seulement l'antithèse de l'induction rationnelle, elle en est comme la contradiction. Et sans doute elle peut différer des idées de la raison ; elle doit nécessairement aller au-delà de nos plus belles découvertes, puisqu'elle n'est motivée qu'autant qu'elle va au-delà. Et dès qu'elle va au-delà, elle doit surprendre, sans doute, puisqu'elle a la mission d'élever la pensée d'une manière extraordinaire. Mais, être au-dessus de la raison ou au-delà, ce n'est pas nécessairement y être contraire, et la révélation, qui varie beaucoup dans ses formes, n'a nul besoin, pour être légitime, d'être une contradiction aux lois de l'intelligence.

Est-il bon qu'elle soit une contradiction et qu'elle humilie la raison de telle sorte qu'il y ait mérite de la part de celle-ci à s'y soumettre? On l'a dit. On a redit avec orgueil le *Credo quod absurdum;* mais c'est avec humilité que le mot a été fait, et l'orgueil est plus propre à le fausser qu'à le faire comprendre.

On a soutenu aussi la théorie contraire, celle que les religions positives ne devant être que les complé-

ments devenus nécessaires de la religion primordiale, les révélations externes doivent présenter, de deux choses l'une, ou des consécrations supérieures ou des corrections essentielles de la révélation intérieure : elles ne doivent pas aller au-delà ni rien donner de nouveau. Mais les faits ne se laissent guère dominer par des théories que désavoue la raison générale.

Or, partout où nous trouvons des religions positives ou des dogmes rattachés à une révélation divine, ils sont proclamés supérieurs à la raison. Et dans tous les âges de l'humanité, l'histoire ou la fable nous montrent auprès des peuples, des messagers extraordinaires, supérieurs à la condition humaine, enseignant des doctrines ou faisant des œuvres qui dépassent la puissance naturelle de l'homme. On peut en contester la réalité et nier la nécessité. Mais leur utilité du moins est évidente, puisqu'il n'y aurait eu que doute et qu'hésitation sans elles. Or, l'hésitation paralyse nos affections, et le doute enchaîne nos forces ; tandis que la certitude, la foi et l'enthousiasme qu'elles créent, assurent, au contraire, le développement de nos plus belles facultés et favorisent l'accomplissement de nos œuvres les plus sublimes.

III. — *La sanctification ou la régénération dans l'ordre spirituel.*

La théorie très-philosophique de l'esprit de Dieu agissant dans l'homme n'est pas très-universelle en

philosophie. Elle est à peine indiquée dans les anciennes doctrines. Toutes reconnaissent, il est vrai, que l'esprit de Dieu se manifeste dans l'esprit de l'homme; mais cette vérité n'a reçu des développements sérieux que dans l'enseignement chrétien. Là, l'esprit de Dieu est une puissance personnelle ayant sa mission spéciale, son œuvre propre, œuvre engagée comme complément et couronnement dans celle du Père et dans celle du Fils, inséparable et néanmoins distincte de l'une et de l'autre.

En effet, le système chrétien enseigne une palingénésie qui est la conséquence nécessaire de la décadence, la condition *sine quâ non* de la réintégration, la seule chose qui fasse rentrer l'homme dans ses rapports primitifs avec Dieu, par la raison qu'elle est la seule qui lui rende sa nature primitive, l'image divine.

Or, cette restauration entrevue, indiquée même plus ou moins ailleurs aussi, est, d'après la théorie chrétienne, l'œuvre spéciale du Saint-Esprit, et elle se compose d'une série de transformations accomplies sous son influence, ses grâces, comme l'illumination complète de notre esprit se fait par son inspiration, ses lumières.

C'est là toute une création éthique. Car il s'agit d'une série de transformations qui doivent produire un homme nouveau, et d'une série de transformations permanentes qui doivent amener en l'homme nou-

veau, « la parfaite stature du Fils de Dieu, » toute la ressemblance possible avec lui.

Mais c'est à la morale évangélique plutôt qu'à la théopneustie qu'il appartient d'exposer l'objet et les moyens de cette création éthique.

Elle n'a rien gagné à être transportée sur le terrain de la spéculation par les métaphysiciens du moyen-âge, qui ont embarrassé la doctrine de la grâce, si simple dans l'Évangile, des questions de l'*élection* et de la *prédestination*, que Pascal a eu raison de rendre à la morale et à laquelle il faut les laisser.

Kant, qui sentait à la vue de cette doctrine des difficultés que Pascal n'éprouvait pas, a eu le tort de l'engager de nouveau dans le domaine de la spéculation, en faisant mine de l'en rejeter, et le tort plus grave d'en faire la caricature.

« Il ne doit pas même être question dans la philosophie de la religion, du moins dans celle qui se renferme en deçà des limites de la raison, dit-il, ni des effets de la grâce, ni des miracles qu'elle opère, ni des mystères qu'elle révèle, ni des moyens qu'elle emploie. Ce sont des hors-d'œuvre pour la religion en deçà (des limites de la raison). La raison, dans le sentiment de son impuissance de satisfaire à son besoin moral, s'élève bien à des idées transcendantes, qui doivent suppléer à cette lacune; néanmoins elle n'ose pas s'approprier ces idées. Elle ne nie pas la possibilité, pas même la réalité des objets de ces idées,

mais elle ne peut pas les admettre dans les maximes de sa pensée et de ses actions. »

« L'inconvénient qu'offrent ces idées transcendantes, quand on les admet dans la religion, c'est que les prétendus effets de la grâce, les expériences internes, mènent au *fanatisme* (Schwaermerei) ; les miracles ou les expériences externes, à la *superstition ;* les mystères qu'elle révèle à l'intelligence, à l'*illuminatisme*, à la *fascination* des adeptes ; les moyens qu'on emploie en son nom, à la *thaumaturgie*, toutes aberrations qui vont au-delà des limites de la raison, et avec les intentions les meilleures, les plus morales du monde. »

Mais c'est là, non pas le tableau, c'en est l'ombre, la caricature. Elle est complète, mais ce n'est pas autre chose. Kant, désavoué par la religion, n'est pas même avoué par la raison quand il dit, *que ces idées transcendantes ne font pas partie de la religion en-deçà*.

La raison admet si bien des influences divines, qu'elle en admet toujours et partout. Mais la raison n'est pas ce que le criticisme pense.

Le criticisme nierait l'existence du monde spirituel tout entier, que la raison n'y croirait pas moins. L'idéalisme a bien nié le monde matériel tout entier, et en dépit de ses critiques personne n'en a douté.

Pour être complète, la palingénésie doit s'étendre sur le monde spirituel tout entier. Peut-on l'admettre

complète et universelle? L'affirmer, ce n'est que proclamer ce principe, que ce qui a été à Dieu en son origine, si altéré soit-il, ne peut pas être perdu pour Dieu à tout jamais.

Les anciens docteurs, Clément d'Alexandrie et Origène, admettent même l'amendement ou la repentance de Satan.

« C'est la volonté de mon Père qui m'a envoyé, dit le Fils de Dieu, que je ne perde rien de ce qu'il m'a donné, mais que je le ressuscite au dernier jour. » (*Saint Jean*, VI. 39.) Si tous lui ont été donnés, il ressuscitera donc tous.

On a demandé si l'œuvre de l'esprit de Dieu est concentrée dans ce petit monde que forme l'espèce humaine et bornée aux esprits terrestres?

La réponse à cette question est facile, puisque l'esprit de Dieu est nécessairement partout où est Dieu, et que partout il a des œuvres spirituelles à faire.

On a demandé encore si l'œuvre qu'il accomplit ailleurs est analogue à celle qui nous concerne, et s'il la fait simultanément ou successivement?

A chacun des globes est donné évidemment sa mission ainsi que son organisation spéciale. La loi éthique est universelle; la volonté divine est une; mais l'œuvre que l'Esprit divin accomplit par les esprits semés dans l'univers varie nécessairement autant qu'eux.

Comme nous ne connaissons qu'imparfaitement la nôtre, il serait au moins téméraire de discuter celle

que l'esprit de Dieu peut accomplir ailleurs et partout.

Ce dont nous devons être assurés, c'est que l'univers tout entier concourt à un seul et même dessein suprême, dessein qui sera réalisé quand partout se trouvera établi ce que la théopneustie appelle le règne de Dieu, ou figurément le royaume des cieux, règne et royaume dont l'établissement est l'œuvre de l'esprit de Dieu, et dont le christianisme nous donne une sorte de figure dans une institution qui est sous l'influence toute spéciale de cet esprit, l'Église.

Dans tous les systèmes religieux et surtout dans le système chrétien, les dons et les grâces spirituelles, annoncées pour le présent ou pour l'avenir, se rattachent à un ensemble d'institutions qui en sont comme le véhicule, et qui embrassent d'ordinaire : 1° un enseignement sacré sur les rapports de Dieu avec l'homme et sur les rapports entre les hommes qui découlent des premiers ; 2° un culte conforme à cet enseignement, et composé de prières, d'hymnes, d'offrandes et de sacrifices, de mystères ou de sacrements ; 3° un code sacré qui contient l'enseignement inaltéré et le transmet de génération en génération ; 4° un sacerdoce ou un corps de prêtres, chargé de célébrer le culte, de donner l'enseignement et d'exercer le gouvernement spirituel en administrant les signes visibles des dons de son esprit.

Ces institutions, si parfaites qu'elles soient, ou si fidèlement qu'elles rendent les idées d'une religion

sur les rapports de Dieu avec les hommes, ne sont que la forme extérieure d'une chose intérieure, qu'une traduction imparfaite de la pensée divine et de ses dispensations. D'ailleurs, les institutions marchent, comme les idées religieuses elles-mêmes, et ce sont toujours elles qui font valoir ou qui paralysent tout ce qu'il y a de lumières et de facultés, de science et de vertu dans le sein des peuples. Il n'est pas d'institutions plus importantes que celles de la religion, et de quelques honneurs qu'on entoure les autres, quelque rôle qu'elles jouent dans les intérêts moraux ou politiques des nations, jamais elles n'ont l'influence décisive des institutions religieuses. Mais quand on dit que rien au monde n'est au-dessus de l'Église, du sacerdoce et des sanctuaires où règne l'esprit de Dieu, on veut dire seulement que rien n'est au-dessus de cet esprit.

La manière dont les hommes conçoivent les choses et les révélations divines, s'épure et s'étend sans cesse ; les institutions elles-mêmes s'étendent et s'épurent quand elles sont fondées, comme celles du christianisme, sur l'esprit de Dieu. Inspirant, avertissant, reprenant, châtiant et sanctifiant sans cesse tous ceux qui sont accessibles à son œuvre, il en fait des membres véritables de la cité de Dieu. C'est cet ensemble des fidèles constitués en une confrérie spirituelle, dirigée et inspirée spécialement par l'esprit de Dieu, qui est la véritable *Église*, et qui offre réellement l'expression la plus élevée d'une société morale.

Seulement, là aussi, rien n'est la perfection et tout est transformation : ce que la véritable Eglise renferme d'institutions, de trésors, de grâces et de ministres, est encore chose transitoire et pure œuvre de préparation pour cette société idéale qui en est le type et qui, sous le nom de royaume de Dieu, embrasse le monde spirituel tout entier arrivé à ses fins.

CHAPITRE IX.

La perpétuité du monde spirituel et ses destinées suprêmes. — Eschatologie.

I. — *La perpétuité du monde spirituel et l'immortalité.*

Au point de vue du sens commun, de la spéculation sensualiste et de la spéculation panthéiste, on élève toute une série d'arguments, non pas contre la permanence de l'espèce humaine ou celle du monde spirituel en général, admise universellement, mais contre celle des individus qui le composent. Et ces doutes, de même que ceux qui concernent l'existence de Dieu, se produisent à certaines époques avec une grande énergie, parfois même avec une confiance extrême.

A les entendre, tout ce qui se voit, dans l'univers, démontrerait que, dans la création entière, il n'y a point de permanence pour les individus ; qu'il n'y a partout que transition. Les types seuls y sont constants ; le général, l'espèce et l'idée, le sentiment et la volonté, l'esprit et la pensée, s'y perpétuent, mais non pas les existences qui leur servent de véhicules.

Tout véhicule s'use, toute forme se brise, et une continuelle transformation absorbe l'individu tout en perpétuant le type. Nul n'a le droit de se plaindre de ce qui est refusé à tous ; nul n'a droit à une durée constante, et c'est l'orgueil de la fatuité que d'y prétendre.

A chacun est donné une mesure d'existence notable ; il s'y joint beaucoup de maux, sans doute, mais des maux qui ne sont que la conséquence et qu'en proportion des fautes, couverts d'ailleurs par une main bienfaisante et voilés des illusions d'une éternité de bonheur.

Si l'homme qui se plaint voulait ouvrir les yeux, il éviterait des fautes qui font toute son infortune, et accepterait les vanités qu'une main bienfaisante offre aux mécomptes de son ambition. Mieux avisé, il comprendrait que, pour être immortel, il faudrait n'avoir pas commencé. Il a commencé, et il ne veut pas finir !

D'un monde où tout meurt et où il se voit mourir lui-même, il prétend, contre toutes les évidences, passer dans un autre et y vivre à jamais ; borné au fini, enfant du temps et prisonnier de l'espace, il aspire à l'infini, à l'éternité. A l'entendre rêver, il n'y aura plus, un jour, pour lui aucune des limites qu'il rencontre maintenant partout. Puis, il n'est point ici ce qu'il est ; sa réalité est ailleurs. Ailleurs, où? Et qu'a-t-il pour y être nécessaire, pour y être possible ?

Il dit son âme de Dieu et immatérielle, donc immortelle. Mais il ne sait ni ce qu'est la matière, ni ce qui n'est pas elle. Ce qu'il devrait savoir, c'est ce qu'il voit : que son âme se développe avec le corps, s'affaisse avec lui et s'évanouit souvent même avant lui.

L'immortalité ! le plus beau livre écrit par le plus beau génie de l'humanité, celui qui résume l'Orient et l'Occident, le Phédon, ne la démontre pas.

Or, Platon y met tous ces arguments en un jour tel que nul ne saurait mieux faire ; malgré toute la fermeté de sa conviction et toutes les émotions de son enthousiasme le plus sublime, il ne prétend pourtant pas forcer la raison par l'ascendant de sa parole. La sérénité de son jugement, malgré toute l'exaltation de son cœur, se borne à dire que ces arguments, tirés de la vie née de la mort, de la préexistence des âmes et de leurs imperfections mêmes, *font croire* à l'immortalité : elle ne dit pas qu'ils la *démontrent*. Platon a raison ; car ses arguments sont faibles quand il insiste sur le principe qui veut, *qu'un état naisse d'un état contraire*, et que, la mort naissant de la vie, la vie naisse de la mort, puisque, si cela n'était pas, tout tomberait finalement dans le même état, toute variété cesserait et partout régnerait une triste uniformité. C'est là un de ces jeux d'esprit qu'on aimait dans les écoles grecques. Cela ne porte donc pas la conviction dans l'esprit, car on ne voit pas comment la vie terrestre sort de la mort céleste, ni

comment la vie céleste naît de la mort terrestre.

Voilà les objections. Mais, pour répondre d'abord à la dernière, à l'insuffisance des preuves de Platon, et à la faiblesse du principe, que la mort enfante la vie, que veut-on prouver par les défaillances d'un homme ou la faiblesse d'un principe? Au dessus de l'un et de l'autre est l'éternelle raison. Or, pour elle la vie future ne sort ni de la mort terrestre, ni de la vie qui la précède; elle est, au contraire, la vie propre de l'être intellectuel et moral, la vie arrivée enfin à ce degré où elle ne doit plus fonctionner dans un organisme terrestre. D'ailleurs, Platon dit très-vrai en ce sens, que nous prenons pour la mort ce qui n'est qu'une transformation; et que, s'il n'y avait pas, dans le monde, succession continue de ces changements qu'on appelle *des morts*, presque tous les changements qu'on appelle *des naissances*, ou n'auraient pas lieu, ou auraient besoin d'être motivés autrement.

C'est là ce qu'a vu Platon, et ce qu'il a trop généralisé, comme il a fait dans son second argument tiré de l'existence de l'âme avant la vie terrestre. De cette existence il trouve la preuve dans les ἀναμνήσεις, les notions générales des choses que l'âme possède actuellement pour en avoir vu les essences ou les idées durant son existence antérieure, indépendante de l'organisme actuel, ce qui prouve qu'elle peut exister indépendante aussi postérieurement à cet organisme.

Or, il faut convenir que cet argument n'aurait de portée qu'autant que la préexistence serait d'abord démontrée autrement. Mais de ce que l'*anamnesis* ne la prouve pas, il n'en suit pas qu'elles soient toutes deux à renvoyer dans le domaine de la fiction.

Ce renvoi même consenti, rien ne prouve encore que si l'âme n'a pas existé avant son organisme, elle n'existera pas non plus après lui, puisqu'au contraire tout nous oblige à la distinguer de cet organisme.

En effet, nul ne peut confondre son âme avec ses organes. Si nous nous voyons sans cesse avec l'organisme, et si nous accomplissons tous nos actes avec son concours, nous nous concevons cependant sans lui. Or les intelligences qui se conçoivent le mieux ainsi, sont précisément celles qui se distinguent le plus de leurs organes; car mieux elles se savent distinctes du corps et immortelles sous une forme ou sous une autre, plus elles s'élèvent.

Aucun des arguments contre la préexistence ne frappe donc la permanence, et de là vient peut-être que, si l'une n'est admise que dans un petit nombre de systèmes qu'on peut qualifier de poétiques ou de religieux plutôt que de métaphysiques, l'autre est professée par l'humanité tout entière, moins les matérialistes systématiques et les sceptiques déterminés. Mais nul n'est dans le vrai contre tous, et si les plus belles pages de Platon et les plus belles pages de Plotin sont précisément celles où ils parlent de la vie future,

ce n'est point assurément parce que la vie future est la plus belle des questions, c'est peut-être parce qu'elle est la plus belle vérité. Si nous avons aujourd'hui des démonstrations moins brillantes, c'est sans doute par la raison que les arguments contre l'immortalité n'ont plus guère de crédit. Du moins les sophistes de la Grèce ne pourraient plus être imités des nôtres ; leurs déclarations les plus animées ne paraîtraient plus qu'un abaissement systématique de la condition humaine, et la réprobation universelle que cet abaissement rencontre dès qu'il se manifeste dans les écrits de quelque naturaliste excentrique ou de quelque panthéiste émancipé, est désormais une réfutation suffisante de toute théorie qui veut imposer la mortalité même à l'esprit.

Il en est une plus forte, cependant, j'entends le désaccord qui s'établit dans l'âme de ceux qui argumentent : car ces docteurs si tranchants en apparence, sont d'ordinaire, et comme malgré eux, les partisans secrets de toutes les espérances qui, inhérentes à la nature humaine, l'emportent sur tous les systèmes. Et ils ont raison : qui donc voudrait de la vie sans la perpétuité, de la vie réduite à un enchaînement d'illusions faites pour ne se réaliser jamais, et d'espérances qui, tout en se transformant, ne seraient que des déceptions encore, que des répétitions fastidieuses? Nul, s'il était consulté, hormis ceux qui, l'acceptant sous le bénéfice de je ne sais quelle grossière

jouissance, ne seraient plus des êtres moraux.

Mais, si ce matérialisme était toute notre destinée, Dieu nous aurait-il faits ce que nous sommes? Puisque nous sommes des intelligences, sommes-nous créés tout entiers pour des plaisirs qui ne satisfont que les instincts de la chair; et une âme qui embrasse dans son amour l'infini et l'éternité, peut-elle avoir pour toute mission d'être l'indigne servante d'un organisme animal?

Platon qui dit que, si la mort ne venait pas mettre fin à cette vie, il faudrait que le monde offrît d'autres aliments à l'âme, dit admirablement la vérité sur l'existence humaine : elle n'est pas bornée à ce qui lui est offert ici, et la divine nature de l'homme, qui tient à la divine nature de son auteur, ne saurait s'en contenter. L'âme ne peut pas plus cesser ses rapports avec Dieu que Dieu ne peut cesser ses rapports avec elle. Ce qui n'est pas de la nature de Dieu peut cesser d'être ou se transformer sans participer à son immortalité; mais ce qui est de la nature de Dieu demeure avec Dieu éternellement.

La question de savoir si les espèces morales établies sur la diversité des globes y sont toutes permanentes ou toutes transitoires, et si chacune d'elles doit garder sa demeure, sauf à s'y transformer, ou doit se transférer ailleurs en se transformant, est tranchée dans ce dernier sens par la famille humaine. Mais d'autres, vivant dans d'autres conditions, peuvent être appelées à

remplir leur destinée tout entière dans leur habitation présente.

Tous les systèmes religieux, d'accord avec la raison universelle, sauf de rares exceptions, ont toujours professé, comme un privilége de l'humanité et comme une révélation intérieure, ces deux principes, que les esprits supérieurs ou célestes sont immortels en leur condition actuelle, et que les esprits terrestres le seront un jour, dans une condition analogue à celle-là.

La destinée prédite à notre globe devant être une transformation telle qu'elle équivaudra à la cessation de son ordonnance actuelle, la fin de l'espèce humaine doit être admise dans le même sens, la cessation de l'organisme actuel suivant nécessairement celui de la terre. Cependant la plus haute pensée de notre race est dans ces mots d'un philosophe mystique : « L'étude de la nature nous fait connaître qu'elle a été créée pour l'homme, et l'étude de l'homme nous conduit irrésistiblement à la conclusion qu'il n'a pas été fait pour la terre, mais pour le ciel, et que Dieu seul est la raison et le but de l'homme (Swedenborg, *De cultu et amore Dei*). Or, cette croyance se fonde sur un faisceau d'espérances universelles, de preuves philosophiques et de promesses religieuses que rien ne parvient à briser entre nos mains.

En effet, dans la nature de l'espèce humaine, dans sa substance spirituelle, il y a, non-seulement une répulsion instinctive pour l'anéantissement, mais des

espérances inextinguibles d'immortalité, et ces espérances, qui sont peut-être ce qui exerce le plus de pouvoir sur nos convictions, semblent au premier aspect en offrir l'appui le moins solide. Elles semblent toutes se succéder uniquement pour se remplacer dans la mission de nous bercer, et s'évanouir ensemble quand leur mission est accomplie. Elles naissent avec nous et vivent avec nous jusqu'à la mort, sans cesse se chassent les unes les autres, se traitent d'illusions regrettables les unes comme les autres à mesure qu'elles se remplacent, et sont en effet reconnues pour telles en grande partie.

Mais elles jouent en réalité un tout autre rôle. D'abord, et considérées comme simples moyens d'éducation à l'usage du gouvernement divin de nos esprits, elles sont graduées avec une intelligence à ce point merveilleuse que toutes sont des véhicules de progrès. Puis, si tous ces rêves si charmants, ces douces vanités, ces flatteuses perspectives changent sans cesse, c'est toujours afin de nous rendre plus courageux, plus heureux et souvent meilleurs, si bien que nuls d'eux ne s'en vont sans avoir rempli une mission salutaire.

Toutes ces perspectives, même les plus solides et les plus légitimes en apparence, ne cessent de changer de forme, il est vrai. Mais celles qui disparaissent se modifient ou se transforment pour faire place, sinon à de plus douces, du moins à de plus hautes et

de plus pures, comme sous la main de l'artiste, créateur studieux, un dessin plus parfait succède à un essai informe. Et ce cercle magique se continue dans la vie de l'homme jusqu'à ce qu'enfin l'image un peu fugitive soit remplacée par la chose qui reste ou se laisse atteindre.

Plus l'éducation d'un être moral est complète, plus il y a de transformations dans ses espérances, dans ses attachements, dans ses vœux; et plus les modifications détachent du temps, plus elles amènent de réalisations pour l'éternité, réalisations qui sont les objets enfin saisis, des espérances enfin accomplies et devenues les réalités elles-mêmes, les épreuves changées en triomphe, les transitions converties en perpétuités. Dans notre existence, les espérances sont si peu un enchaînement de rêves ou d'illusions, de jeux frivoles, de vains fantômes ou d'inutiles chimères, que toutes sont des dispensations sérieuses, mères de saintes préparations et d'heureuses transitions des choses inférieures aux choses supérieures. Si elles jouent, à nos yeux, dans l'enfance ou dans la jeunesse de l'homme, et même dans l'âge mûr ou la vieillesse, le rôle de compagnes un peu aveugles de nos œuvres, ce sont les amies les plus fidèles de tous nos progrès. Elles remplissent ce rôle d'une façon encore plus sensible dans la vie des nations et dans celle de l'humanité que dans celle des individus, élevant tout et sans cesse, de degré en degré. Sous ce rapport, rien

de plus digne d'attention que l'humanité elle-même : de quelle puissance de fictions elle nourrit sa pensée dans ses débuts et dans son âge d'or; avec quelle riche idéalité sa jeune audace entre en scène pour jouer ce drame si poétique dont chacun des actes est un *progrès* et le dénouement l'*éternité !* Aspirant à chacune de ses phases ultérieures à des conquêtes plus ambitieuses, à des destinées plus vastes et plus fortunées, elle n'a pour tous ses rêves passés qu'un sourire de pitié, travaillant toujours à une ère de prospérité idéale qui fuit de génération en génération, mais que chacune prévoit pour celle qui doit la suivre et qu'elle lui prépare avec la même ardeur que si elle travaillait pour elle-même ; prospérité qu'aucune n'atteindra avant la consommation des siècles, mais à laquelle toutes croient néanmoins avec la même foi et la même raison ! Car ces espérances, toujours plus hautes et plus pures, sont des idéalités providentiellement abaissées sur nous des régions élevées où nous appelle notre destinée dernière, pour inspirer et féconder les œuvres qui nous y conduisent. C'est pour ce but suprême que les grandes conceptions de l'esprit qui entourent le berceau de notre race, l'accompagnent, fidèles dans toute sa vie, et la soutiennent à travers les contradictions qui enveloppent la fin de l'individu, contradictions où, sous les formes de la mort, s'accomplissent les crises génératrices d'une vie nouvelle !

De là vient ce fait providentiel que, malgré la croyance

générale de l'homme à la décadence de l'espèce et malgré toutes les défaillances de l'individualité, il a de l'une et de l'autre une si haute idée et sait si bien à quelle perfection il est appelé, que, partout où il retrouve quelque trait sensible de son type divin, il proclame sa foi dans l'avenir comme dans le passé.

Dans nos conceptions les plus irrésistibles, l'humanité a été vertueuse et heureuse dans le passé et elle le sera dans l'avenir. Or la destinée de l'individu est donnée par celle de l'humanité. Quiconque des nôtres, si imparfaite que son apparition ait été parmi nous, a aidé un peu à notre foi commune en tous, devient tout aussitôt pour nous, par voie d'une anticipation prophétique, ce qu'en fera l'éternité, ce qu'il aurait dû être dans le temps, un être heureux et pur. Brisant le masque grossier qui altérait ses traits, nous ne le contemplons plus désormais que dans son idéalité. Et ces glorifications sont moins de poétiques que de saintes créations, émanées d'une source mystérieuse qui a sa légitimité dans notre véritable origine, dans cette participation aux perfections divines où nous appellent les plus belles facultés de notre être, et qui nous inspire toutes nos plus hautes pensées et nos espérances les plus légitimes.

De ces idéalisations, il en est beaucoup sans doute qui ne sont que de brillantes témérités auxquelles nulle réalisation ne répond sous la forme précise que nous leur demandons; mais c'est pour cela même qu'elles

se transforment sans cesse jusqu'à ce qu'elles soient pures, et l'avenir, j'entends Dieu, se réserve de ne les réaliser qu'à cette condition. Elles sont donc légitimes, fondées sur la pensée suprême, sur des raisons éternelles, sur des motifs divins : l'enchaînement providentiel des choses présentes et des choses futures. Toutes les formes de nos espérances ont leur valeur réelle, et les dernières de ces formes, celles qui doivent se réaliser, sont si augustes, que leurs apparences, même imparfaites et transitoires, ont le droit sacré de mener les esprits.

En effet, toutes les formes qui sont trop imparfaites pour qu'elles se réalisent, ont la mission de nous mener vers l'idéalité par des phases plus parfaites. Et c'est l'idéalité qui, seule, est la vérité, car c'est le bien absolu.

C'est donc avec une sagesse admirable que la Providence fait s'évanouir en temps et lieu, au fur et à mesure qu'elles ont accompli leur mission, les espérances et les illusions qui nous conduisent, de conception en conception et d'œuvre en œuvre, dans cette ère des réalités, cet avenir, cette éternité, où la préparation par les choses élémentaires est finie, où commencent les choses définitives, où succède, au monde des apparences et des formes transitoires, le monde des spiritualités pures et des véritables perpétuités.

La philosophie négative ne voit dans le monde que

des phénomènes ou des énigmes et se passe du monde des solutions. Comme l'enfant qui brise les jouets livrés à sa faiblesse, les foulant aux pieds dès qu'il s'en est amusé un instant sans en deviner le mécanisme, elle s'imagine que ce qu'elle appelle la nature, traite ainsi les êtres intellectuels et moraux, les jette dans l'abîme du néant et les y foule avec dédain, après s'en être amusée un moment. Mais, fort de sa raison, l'homme ne se persuade pas que toute sa destinée est concentrée en ces tristes jours où il marche d'énigmes en énigmes, et dès à présent il vit spirituellement pour un tout autre, où tout est principe, ordre, loi, justice, vérité, éternité. Il s'y sent même si bien engagé que la vie actuelle, loin d'être pour lui une série de déceptions, est un premier degré de sa prise de possession, une série d'initiations à la condition future à laquelle il se prépare.

Ce que le matérialisme appelle l'existence, est une série de vanités et de déceptions, cela est vrai. Mais vivre en matérialiste, ce n'est pas vivre moralement, ni intellectuellement.

S'il est des milliers d'âmes qui passent sur ce globe sans arriver à la vie intellectuelle et à la vie morale, des milliers qui, dans la carrière terrestre la plus prolongée, ne vivent pas réellement, ce n'est pas, au moins, faute de leçons, d'avertissements, de douleurs et de corrections, ayant pour mission de nous apprendre à vivre et à nous connaître. Or, l'âme qui se

connaît, sait bien que sa nature, c'est la conscience de son affinité et de son intimité avec Dieu ; que sa vie, c'est avant tout le sentiment de sa subordination à un ordre moral élevé au-dessus de tous les doutes ; que, dans toutes ses aspirations et dans toutes ses espérances, c'est toujours une existence supérieure, une situation plus nette, une harmonie plus normale avec Dieu, un monde plus spirituel, qui domine. Et elle en infère ce monde avec une si parfaite assurance, que ce monde est son dogme universel, que cette existence est le but poursuivi de l'humanité dans tous les temps, chez tous les peuples. Sans doute, quand le développement moral et intellectuel est faible, les attachements au supérieur et les prédilections du futur sont faibles aussi ; mais avec ce double développement, ils grandissent les uns et les autres, et là où il est complet, les aspirations se changent en certitudes.

Tout développement sérieux en morale mène à la religion. Or, dans la foi religieuse, les idéalités divines de la vie future dominent à ce point la vie présente, qu'elles n'y laissent subsister aucune déception, qu'elles en chassent toutes les vanités comme toutes les peines. Rare et sublime élévation du cœur qui prouve que les grandes convictions sont les seules vraies ! Seules elles mettent l'homme au-dessus des illusions du jour, même au-dessus des espérances de la terre. Et partout où l'humanité entre dans cette voie,

subordonnent le présent à l'avenir, demandant à celui-ci des réalités en échange des illusions de celui-là, elle tranche les énigmes de la science, les hésitations du doute, toutes les difficultés du présent.

L'universelle perpétuité de ce sentiment n'est-elle pas, avec son action salutaire, la plus sûre garantie de son infaillibilité? Si la conscience de notre destinée future n'était qu'une conception trompeuse, suggérée par je ne sais quelle divinité maligne, oh! alors, quelle cruelle prison que cette existence tissue de vaines promesses, de plaisirs trompeurs et d'amères déceptions!

L'abîme qu'on creuse sous ses pas en niant l'immortalité, abîme d'où s'échappent tous les ricanements de la folie et tous les blasphêmes du désespoir, ne nous renvoie-t-il pas à la vérité, lui aussi, avec toute son effrayante éloquence?

A côté des espérances d'immortalité, si puissantes sur le sentiment, il est des preuves qui parlent à la raison avec plus d'autorité encore.

On distingue quatre arguments principaux, qualifiés l'un de métaphysique, l'autre de psychologique, le troisième de théologique, le quatrième d'éthique, tous les quatre entrevus dans la spéculation ancienne ou moyenne, mais que la spéculation moderne a développés avec plus de force et plus de précision.

L'argument métaphysique, sur lequel Descartes et Leibnitz ont le plus insisté, que Wolf et Mendelsohn ont présenté avec des développements nouveaux et

un plus haut degré de clarté, est tiré de la simplicité et de la non-étendue de l'âme. Le corps est un organisme où il y a quantité et qualité matérielles, c'est-à-dire matière de division et de décomposition. L'âme, qui n'a aucune qualité sensible, est en dehors de ces opérations; analogue au divin, elle est indestructible et impérissable par sa simplicité. C'est elle qui est le principe de vie de l'organisme humain, qui n'a d'animation que par son union avec elle, et qu'elle associe à sa vie sans lui permettre de l'associer à sa destruction. Ayant le principe de son activité en elle, ne l'empruntant ni au corps, ni au monde, ni à l'ordre de substances dont se compose le monde, rien, ni son corps, ni aucun corps de même nature, ne peut le lui enlever; une cessation de mouvement, une dissolution de parties est pour elle un non-sens; la mort et l'âme sont deux idées qui s'excluent.

Tel est cet argument, dont on ne saurait ni affirmer la valeur absolue, ni contester la valeur relative, celle qu'il a dans l'état actuel de la science.

L'argument psychologique, pris dans l'ensemble de nos facultés, veut que la nature, qui n'a rien fait sans but, n'ait pas créé de forces sans dessein. Or, elle nous a donné, pour un développement indéfini, l'amour de la vérité, le besoin d'aimer et le besoin d'agir. Développer ces trois facultés, c'est être heureux, c'est vivre conformément à la nature de notre âme et répondre à son besoin d'un bonheur indéfini. Ce be-

soin, qui est celui de tous; cette aspiration, qui est le ressort de toute notre existence et qu'on peut comparer à une soif inextinguible, rien ne peut ici-bas la satisfaire; et tout ce qu'on peut imaginer pour réaliser le bonheur sur la terre, ne saurait le donner. Ici-bas, la théorie du bonheur n'est qu'une stérile utopie, l'aspiration au bonheur qu'un vain rêve. Toutefois, étant donné à l'intelligence comme une conception suprême, à la raison comme un but, à l'âme tout entière comme une nécessité, le bonheur doit exister nécessairement, et si reculé que soit l'avenir qui le contient, il est; s'il n'était pas, il n'y aurait pas de justice dans la création. Or, la conscience humaine, qui n'est qu'un écho d'une autre, sait que la justice est la substance même de l'ordre moral du monde : il est donc une existence qui offre la solution de celle où il ne se voit que des énigmes.

A cet argument il s'en lie un autre qui en est l'appui naturel.

En effet, l'argument théologique vient à son secours de toute la force de son autorité et de ses clartés. Si Dieu est, il est parfait; s'il est parfait, il est juste. Cela ne se discute pas, car s'il y a quelque chose de certain, c'est la justice de Dieu. Eh bien! c'est lui qui est l'auteur de ces facultés qui aspirent à un bonheur pur et qui demandent un développement indéfini; et c'est pour cette fin que nous entreprenons tout, sacrifions tout et souffrons tout. Le bonheur.

c'est la vraie fin de l'espèce humaine; et si, dans l'ordre physique même, chaque chose est faite pour sa fin, à plus forte raison en est-il ainsi dans l'ordre moral. Donc, s'il y a quelque chose de certain après l'existence de Dieu et sa justice, c'est la vie éternelle, le développement indéfini et le bonheur pur, exigés par cette justice même.

Si beaux que soient ces trois arguments, Kant s'est attaché à en démontrer l'insuffisance aux yeux de la raison critique. Nous avons, dit-il, les trois concepts d'*immatérialité*, d'*incorruptibilité* et de *personnalité*, et nous les considérons comme trois choses qui donnent la spiritualité ; mais ce sont trois concepts, ce ne sont pas trois choses. Sans doute, l'*animalité* circonscrite par la spiritualité donne l'immortalité; mais où est écrit pour nous le droit de la circonscrire de la sorte? Les trois concepts ne nous permettent pas d'affirmer la perpétuité de l'âme.

Ne sachant rien de la nature de celle-ci, nous ne la connaissons que comme un phénomème amené par la *forme* de notre intuition au moyen de nos observations sur les activités psychiques ; c'est dire que nous ne la connaissons que par le moi, la chose qui pense ; et celle-ci, que par ses attributs, ses pensées.

En général, la psychologie transcendentale, prise faussement pour une science de la raison pure, ne faisant pas connaître la substance de l'âme, nous

ne saurions rien affirmer en son nom sur notre immortalité. Loin de nier la vie à venir, le laborieux critique veut toutefois joindre à la gloire de démontrer que ses prédécesseurs s'étaient trompés en prenant pour des arguments de simples opinions, celle d'avoir trouvé enfin un argument vraiment irrésistible, et il présente comme tel l'argument éthique, qui montre l'immortalité exigée comme un *postulat* de la raison pratique, pendant de l'existence de Dieu, exigée aussi par ce *postulat*.

En effet, suivant Kant, notre raison nous fait un devoir de rechercher l'union d'une vertu parfaite et d'un bonheur parfait. Pour satisfaire à ce postulat, il faut dans notre développement moral un progrès sans fin. Il y a donc nécessité rationnelle pour nous d'admettre une durée personnelle sans fin.

Cet argument a sa valeur. Il n'est en rien supérieur aux autres, et c'est un procédé peu philosophique que de rejeter d'abord toutes les raisons spéculatives d'immortalité, pour proposer ensuite à leur place des considérations morales dont la portée dépend d'un sentiment personnel. Kant dit aisément que « notre raison nous fait un devoir de chercher l'union d'une vertu parfaite et d'un bonheur parfait » ; mais cette vérité s'acquiert difficilement. Pour y arriver, il faut deux choses : une notion de la vertu parfaite sur laquelle les philosophes soient d'accord, et cet état normal où la raison nous fait un devoir de chercher

le parfait bonheur dans une vertu parfaite. Or, si notre raison était la raison universelle, cela serait aisé; mais puisqu'il faut, pour que cela soit, que la raison individuelle abdique d'abord en faveur de la raison générale, il y a une difficulté immense. Car cette abdication est extrêmement rare, et il en résulte que très-peu de raisons individuelles arrivent à l'intelligence du devoir.

Toutes celles qui n'y arriveront pas, seront-elles dispensées dès lors de croire à leur immortalité?

Il y a pourtant quelque chose à prendre dans cet argument un peu modifié. C'est ceci : L'homme est forcé, par sa nature et par la volonté de celui qui l'a fait, de concevoir son devoir, comme elle veut qu'il le conçoive; et forcé, en vertu de sa nature, de le concevoir, pour une existence indéfinie ou infinie et non pas finie. En substituant ainsi à un argument fait avec des notions abstraites, un argument fondé sur le gouvernement de Dieu, sur la vie et la réalité, on ressaisit la vérité. Kant lui-même dit excellemment : « Toutes les preuves qui sont à l'usage du monde, restent dans toute leur force; elles gagnent plutôt en clarté et en intelligibilité naturelle à proportion qu'elles rejettent davantage toute prétention dogmatique, et placent la raison dans sa propre sphère, à savoir : dans l'ordre des fins qui est en même temps l'ordre de la nature. » (*Critique de la raison pure*, trad. par M. Tissot. I, 470.)

En général, il est aisé de jeter des doutes sur l'immortalité; le criticisme le démontre; mais ce qui est impossible, c'est d'en faire douter la raison générale. Nul ne peut donner un argument qui fasse renoncer à une vérité que la nature humaine croit tout aussi certaine que l'existence de Dieu, et à laquelle elle tient autant qu'à son existence actuelle. Il ne serait pas insensé seulement, il serait *impossible* à l'homme d'abandonner une vérité morale sans laquelle toutes les autres deviennent des énigmes, une vérité qu'il a toujours eue, qui ressort pour lui de toutes ses théories morales ou métaphysiques, mais qu'il a tenue avant toutes théories, et qu'il tient de cette puissance de croire, de savoir et d'entrevoir, qui est innée à son intelligence, à cette révélation interne à laquelle la révélation externe vient répondre dans le monde spirituel comme la lumière du soleil vient répondre dans le monde matériel à la vision de l'œil. Il est d'ailleurs tout simple, puisqu'on ne peut pas démontrer ce qu'on peut montrer, qu'on ne puisse pas démontrer tout ce qu'on ne peut pas faire voir, l'avenir et le supra-terrestre. Sur cette question, comme sur toute autre, il reste à l'être moral le droit et la liberté du doute, la gloire et le mérite de la foi.

C'est l'âme humaine qui donne du poids aux arguments, et la raison préfère, tantôt les preuves métaphysiques, tantôt les preuves éthiques, tantôt

les preuves psychologiques, tantôt les preuves théologiques.

Pour que l'homme soit en état de reconnaître sa destinée dans le monde spirituel, il faut qu'il soit parvenu à un degré de culture morale et de développement spirituel qui résulte d'un certain degré d'affranchissement du monde sensible et qui lui permette d'apprécier ce qui est au-delà. Or, ce développement est rare, et c'est son absence qui rend la démonstration du spirituel difficile.

Les promesses religieuses répondent aux espérances les plus chères de l'espèce humaine, par les solutions spéciales qu'elles offrent sur la condition future. Il n'est pas, dans l'histoire, un seul système religieux qui n'admette un monde spirituel dominé par des desseins suprêmes et par un gouvernement divin ; pas un seul qui borne ces desseins à notre destinée présente, qui fasse cesser en un temps donné les rapports des êtres spirituels avec leur auteur et maître ; pas un seul qui ne les appelle à une condition plus définitive. Toutes les religions de la terre nous disent immortels, et chacune le fait au nom d'une révélation. Si ces révélations n'ont pas toutes pour nous la même valeur, on peut dire néanmoins que l'humanité tout entière, que toutes les religions ont participé à la connaissance divinement donnée de la vie future, puisque dans toutes on en trouve l'enseignement. La vérité est que cet en-

seignement est plus ou moins défectueux, incomplet, inexact, mais partout se trouve l'idée de l'immortalité, et après celle de l'existence de Dieu, ce dogme, plein de grandeur et de fécondité, est la base de tous les autres.

Nulle part cette idée n'est restée ou n'est descendue du ciel aussi pure que dans les textes bibliques, et quand la philosophie sérieuse parle de promesses d'immortalité, ce sont celles-là qu'elle entend. Partout ailleurs elles se sont altérées, soit dans les traditions sacerdotales, soit dans les traditions poétiques ou populaires. Mais le fait est qu'il y a des croyances d'immortalité dans toutes les religions, dans toutes les législations, dans tous les systèmes de politique, de morale et de philosophie, le matérialisme et l'athéisme seuls exceptés ; le fait est que ces exceptions, aux yeux de la raison religieuse des peuples, ont toujours passé pour coupables, si bien qu'aux initiations grecques on assimilait les épicuriens et ceux qui niaient les opinions communes des nations aux criminels frappés par la loi.

On a dit que, dans des systèmes d'une grande énergie et pleins de Dieu, il n'est pas question de rapports futurs de Dieu avec l'homme; que, dans les livres hébraïques, le Créateur, au moment même où il annonce la mort terrestre, ne parle pas de la vie céleste; que, dans les discours des patriarches, on y fait peu allusion; qu'elle n'entre pour rien dans le système de la législation de Moïse; que la plupart

des prophètes eux-mêmes gardent le silence sur la vie à venir, et, que dans les livres de Job et de Salomon, il se voit que les morts ne sont plus rien et ne peuvent plus célébrer la grandeur ou les bienfaits de Dieu.

Mais ce silence s'explique non-seulement, comme on a répondu, par le dessein arrêté de Dieu, de ne pas faire peser l'avenir sur le présent, il s'explique encore mieux par la raison, que partout en ces textes l'existence supérieure est sous-entendue, depuis les premiers jusqu'aux derniers. Supposer l'immortalité inconnue aux Hébreux, c'est prendre un parti d'autant plus bizarre, qu'elle était mieux enseignée à Moïse par l'Égypte et qu'elle est plus expressément professée, soit au temps des patriarches, soit à l'époque des prophètes. Daniel, par exemple, dit (c. XII, 2) que de « ceux qui dorment dans la poussière de la terre, les uns se réveilleront pour la vie éternelle, les autres pour la honte et la confusion. » Isaïe, Ézéchiel et Zacharie (III, 7) tiennent le même langage sur la résurrection du peuple d'Israël pour une vie éternelle, et comparent sa renaissance politique à une résurrection. Et l'on a beau chercher, on ne saurait trouver, ni une époque où ce dogme eût été inconnu, ni une autre ou quelqu'un l'eût tout-à-coup enseigné. L'élévation d'Élie auprès de Dieu, en quelque sens qu'on la prenne, était précédée de celle d'Hénoch (Buttmann, *sur le mythe d'Annakos)*, et de

quelque façon qu'on interprète les deux faits, ils attestent que, dans la croyance publique, une vie céleste répondait à la vie terrestre, comme un degré supérieur, et que les parfaits n'avaient pas besoin de passer par la mort de l'organisme actuel pour y arriver. C'est-là une opinion pleine de foi, qui sans s'inquiéter des difficultés physiologiques, ne voyait que la puissance de Dieu.

On a dit enfin qu'il y a, dans les idées du peuple de Dieu sur la vie future, des ténèbres et des lacunes, témoin l'apparition de Saül, évoqué par une pythonisse, et les traditions du Schéol, où se reflètent celles des nécropoles de l'Égypte. Mais s'il est quelque chose qui doive frapper sous ce rapport, c'est une clarté supérieure, une sobriété merveilleuse. — Voyez la fermeté de Moïse. Ne voulant pas de l'Égypte pour son type, il rejette toute la mythologie des pérégrinations planétaires des âmes menées par Hermès, du jugement devant Osiris, y compris le pesage dans les balances. De même Philon fait plus tard, à l'égard de la Grèce, abstraction de toute sa mythologie, des Champs Élyséens et du Tartare, du bonheur des premiers comme des supplices du second, méprisant les chasses au sanglier par des chasseurs qui ne sont que des ombres, autant qu'il dédaigne les travaux de Sisyphe ou ceux des Danaïdes. Ce qui ressort le mieux, dans l'ensemble des textes hébraïques, c'est précisément le système des espérances qui, en se transfor-

mant sans cesse, se rapprochent de plus en plus des réalités morales et des perpétuités spirituelles. La vie présente y est représentée comme un grand bien, et, plus Dieu aime un homme, plus il lui donne de jouissances et de richesses; néanmoins, au-dessus de toutes les gloires et de tous les honneurs, est celui d'être l'ami de Dieu. L'existence terrestre a de grandes douleurs, ne fût-ce qu'à titre de châtiment, et si Dieu en préserve ceux qui le servent avec une fidélité inaltérable, s'il les comble de tous les biens, c'est toutefois en les menant de transformation en transformation.

Il entrait évidemment dans l'économie générale de la divine Providence de laisser planer bien des voiles sur l'avenir, non-seulement quant à la vie future, mais encore quant à celle-ci.

Voilà pourquoi, dans ce système, la vie future ne pèse pas davantage sur la vie présente.

Il s'agissait de faire comprendre d'abord l'enchaînement moral de la vie actuelle. Des idées plus précises sur le système de compensation qu'il amènera, sur les peines et les récompenses qu'il a pour objet de réaliser, n'ont pu être données aux intelligences qu'après cette grande leçon établie. Et elles ont été données dans une révélation plus positive. Toutefois, pas plus que la première elle n'a apporté des arguments; il ne devait pas y en avoir. Et de quelles preuves les révélations auraient-elles besoin? Les

quelque façon qu'on interprète les der . . .
attestent que, dans la croyance pu . . .
céleste répondait à la vie terrestre. . .
supérieur, et que les parfaits n'a . .
passer par la mort de l'organisme . . .
C'est-là une opinion pleine d . . .
des difficultés physiologi . . .
puissance de Dieu.

On a dit enfin qu'il y . . . -même
Dieu sur la vie future . . . n'est pas le
témoin l'apparition . . .
nisse, et les tra . . . uts. »
celles des névro . . . ont pu ajouter un . . .
chose qui doi . . . témoins oculaires, celui . . .
clarté supéri . . . Maître. Aussi ils se gardent . . .
la fermeté . . . démonstrations d'immortalité.
son type, . . . ons ne sont, de la part de Dieu, . . .
tions pla . . . de ses rapports naturels avec l'hom . . .
jugeme . . . nécessairement, vu la nature de Dieu et . . .
balan . . . mme, des rapports de perpétuité. Ils ne peuvent
la . . . cesser ; mais ils se modifient sans cesse.
Ch . . . en mettant le royaume des cieux à la tête de tout
r . . . enseignement et en instituant ses grands actes,
. . . les sacrements, sur la base d'une vie à venir, le
christianisme a mis l'immortalité en un tel jour que
la mort a perdu ses terreurs, qu'elle est devenue
pour le simple fidèle ce qu'elle est pour le sage : une
sortie de prison, une entrée dans la vraie vie, la ré-

C'est à ce point que la vie terrestre,
lle, s'est décolorée par l'éclat de
s ses jouissances ont perdu
grand désir du chrétien
régrination en cette
lité chrétienne,
de ses affections,
e à venir l'emporte
pons dans le présent. La
mmence qu'avec la vie éter-
mmence ici-bas. — « Je vous dis
qui croit en moi, a la vie éternelle.»
cette prise de possession anticipée
ge à venir, il ne reste pas de doute
e spirituel, cela se conçoit aussi bien qu'il
nçoit que, pour un autre, il n'y ait pas de
uve.

II. — *L'état futur. La personnalité et l'organisme.*

Le principe de l'immortalité admis, que nous *offre*-t-il en réalité?

La théorie de la vie future, si parfaitement établie par la doctrine, les institutions et les mœurs chrétiennes, si positivement proclamée par la philosophie, si universellement reçue par les nations civilisées et naguère encore sortie si victorieusement des creusets du criticisme édifiant d'une main ce qu'il démolissait de

preuves seraient déplacées dans la parole divine. C'est aux sceptiques qu'il faut des arguments; les révélations s'adressent aux croyants; elles donnent des promesses au lieu de syllogismes.

Le Fils de Dieu n'argumente pas, mais, d'un fait il crée un argument. Les partisans de la mortalité s'étant fait une théorie dans le sadducéisme, il la repousse par un mot qui est une puissante réfutation. « Pour ce qui est de la résurrection des morts, dit-il, vous n'ignorez pas ce que Dieu dit lui-même : Je suis le Dieu d'Abraham... Or, Dieu n'est pas le Dieu des morts; il est celui des vivants. »

A ce fait, les apôtres en ont pu ajouter un autre, plus palpable pour des témoins oculaires, celui de la résurrection de leur Maître. Aussi ils se gardent bien d'y ajouter des démonstrations d'immortalité.

Les révélations ne sont, de la part de Dieu, que l'explication de ses rapports naturels avec l'homme, qui sont nécessairement, vu la nature de Dieu et celle de l'homme, des rapports de perpétuité. Ils ne peuvent plus cesser; mais ils se modifient sans cesse.

En mettant le royaume des cieux à la tête de tout son enseignement et en instituant ses grands actes, ses sacrements, sur la base d'une vie à venir, le christianisme a mis l'immortalité en un tel jour que la mort a perdu ses terreurs, qu'elle est devenue pour le simple fidèle ce qu'elle est pour le sage : une sortie de prison, une entrée dans la vraie vie, la vé-

ritable patrie. C'est à ce point que la vie terrestre, autrefois jugée si belle, s'est décolorée par l'éclat de la vie céleste ; que toutes ses jouissances ont perdu de leur charme, et que le plus grand désir du chrétien accompli est de « terminer sa pérégrination en cette terre étrangère. » En effet, dans l'idéalité chrétienne, dans l'ordre de ses méditations et de ses affections, notre position dans le monde à venir l'emporte bien sur celle que nous occupons dans le présent. La véritable existence ne commence qu'avec la vie éternelle. Mais celle-ci commence ici-bas. — « Je vous dis en vérité que celui qui croit en moi, a la vie éternelle. »

Que, dans cette prise de possession anticipée d'un héritage à venir, il ne reste pas de doute à l'homme spirituel, cela se conçoit aussi bien qu'il se conçoit que, pour un autre, il n'y ait pas de preuve.

II. — *L'état futur. La personnalité et l'organisme.*

Le principe de l'immortalité admis, que nous offre-t-il en réalité?

La théorie de la vie future, si parfaitement établie par la doctrine, les institutions et les mœurs chrétiennes, si positivement proclamée par la philosophie, si universellement reçue par les nations civilisées et naguère encore sortie si victorieusement des creusets du criticisme édifiant d'une main ce qu'il démolissait de

l'autre, est adoptée aussi, par l'idéalisme et par le panthéisme, qui ont succédé au criticisme. Seulement elle l'est à la condition de perdre sa nature, son caractère, sa valeur réelle. En effet, l'idéalisme, qui veut que les idées soient la réalité constituant l'être ou l'essence des choses, et que tout, jusqu'à Dieu lui-même, soit l'œuvre du moi, ne nie pas la perpétuité du moi ; mais son moi est cet esprit abstrait et universel qui n'offre rien de personnel et dont l'immortalité vit de la mort de tous. Et telle est aussi l'immortalité que professe le panthéisme, qui a suivi l'idéalisme de si près, et qui taxe de faiblesse et d'ambition puérile toute idée de continuité personnelle, de permanence du moi individuel.

Mais, s'il est quelque chose de puéril, c'est de vouloir persuader à l'intelligence, que ce qu'elle conçoit de plus parfait pour elle, une existence supérieure à celle-ci, est une puérilité. C'est ensuite de prétendre enseigner à tous, que la seule chose à laquelle un être moral et libre attache du prix, la personnalité, est une chimère. Sur cette question, ce semble, nul ne doit prétendre en remontrer à la raison générale, qui sait ce qu'elle attend de l'avenir. D'ailleurs, l'existence inférieure étant déjà si belle, quand nous la comprenons bien et quand elle est bénie de Dieu, à quel titre serait-ce donc une faiblesse que d'aspirer à une condition plus haute? Serait-ce à cause du sentiment de personnalité qui s'y mêle? Mais la moralité de

l'homme est tout entière dans ce sentiment et dans le respect de la dignité personnelle qu'il inspire.

C'est précisément parce que l'immortalité qui nous est offerte par le panthéisme tue la personnalité, qu'elle est une sublime déception. Je l'appelle sublime, parce qu'elle l'est; et comment sans cela séduirait-elle des esprits si éminents? Selon Hégel, « l'esprit individuel se reconnaît dans sa vérité en reconnaissant pour sa vérité l'esprit absolu, et en se sachant un de ces *moments* qui paraissent et disparaissent, et dont la succession, comme thèse et antithèse (das Setzen and Aufheben), forme l'esprit absolu. Le particulier est une limite, l'universel est la liberté. Or, l'esprit se sait universel, et il est infini; car il n'est pas né et il ne périt pas, en tant qu'il se sait universel. C'est là sa permanence. »

C'en est une, et fort élevée, mais trompeuse de tout point, puisqu'il y manque la personnalité, qui seule en ferait tout le prix. Or, on l'a dit avec familiarité, mais avec vérité : « Accepter cette théorie, autant vaut se payer du fait qu'après tout un cheval peint est un cheval aussi. » Et le panthéisme a beau dire que sa théorie d'immortalité est belle au point que le mysticisme religieux s'y précipite très-souvent; qu'elle satisfait la plus haute ambition que puisse nourrir une spiritualité véritable et substantielle : celle que l'être apparent et fini devienne une seule et même chose avec l'Être réel et infini, avec Dieu; que la perpétuité

la plus glorieuse est ainsi assurée à l'homme par son identification avec l'Éternel. Cette perpétuité, qui est l'immersion dans l'Éternel, est l'annihilation de la personnalité, car tout être moral périt lui-même avec sa personnalité. Et quelle différence y aurait-il entre finir ici ou finir là, à moins que l'immersion ne soit précédée, comme le veut le panthéisme chinois, de quelques siècles de bonheur personnel? Mais alors pourquoi l'immersion? N'y a-t-il point d'autre palingénésie possible que celle qui anéantit tout, l'esprit absolu excepté? L'esprit absolu est-il donc une espèce de Saturne qui, pour régner, doive dévorer ses enfants et qui pour être heureux ait besoin d'être seul?

Sans le vouloir, ce système établit en fait, et uniquement pour son idée favorite, pour l'identité, l'immense célibataire de l'univers, conçu par l'imagination du poëte.

Ce qui est exigé pour l'espèce humaine, la permanence de la personnalité sérieuse, c'est-à-dire individuelle, est exigé aussi par la raison pour les autres familles du monde spirituel. Tout être moral appelé à l'existence, est, par sa moralité, appelé à l'immortalité et ne peut plus périr.

Est-ce la personnalité tout entière qui est immortelle?

Au premier aspect, cette question est étrange; car on ne conçoit pas une fraction de personne, et l'on doit conclure que, s'il y a perpétuité, c'est pour la

personne tout entière. Mais qu'est-ce qui constitue la personnalité dans la famille humaine? Est-ce le corps et l'âme, ou l'âme sans le corps?

C'est l'ensemble de nos attributs essentiels avec la conscience de l'identité.

Cet ensemble réside-t-il dans l'âme seule ou bien dans l'union de l'âme et du corps?

Dans l'état actuel, le corps est bien compris dans l'idée de la personnalité. Toutefois, c'est le corps comme forme actuelle et non comme substance permanente. Sous sa forme actuelle, nous croyons son entrée dans la vie future si peu nécessaire pour que nous y vivions nous-mêmes, que nous le voyons tomber en poussière sans regret. Au contraire, mourir, c'est jeter le vêtement pour faciliter l'ascension.

Cependant, s'il entre dans la pensée générale du genre humain que notre esprit s'élèvera un jour, serein et libre, dans les régions célestes, jetant sa dépouille à la terre qu'il quitte, il y entre aussi, qu'un organisme quelconque pourra toujours nous convenir et même nous être à jamais nécessaire. Nous voulons bien rompre avec cette portion du monde matériel où notre existence est terminée; mais nous ne prétendons pas divorcer avec l'univers sensible.

Y aura-t-il transformation dans les régions célestes, ou régénération du corps par la puissance divine, ou résurrection en vertu d'une puissance inhérente, d'un germe impérissable de revivification qui lui soit con-

féré avec sa nature? La science humaine est ici réduite à une réserve extrême. Mais on se crée, à ce sujet, une difficulté inutile quand on insiste sur la résurrection en vertu de la nature même du corps, sur sa réanimation propre et sa reconstitution indépendante de toute autre puissance. Si cette idée n'est pas combattue réellement par la décomposition, et si le fait de sa reconstitution propre est possible, il n'est ni nécessaire, ni probable : il n'y a donc pas lieu de s'en embarrasser. On le ferait à tort, parce que, si les textes religieux enseignent la résurrection par la puissance de Dieu, qui ne se discute pas, aucun d'eux n'enseigne la résurrection par la puissance de l'homme, qui se discute. C'est une loi de Dieu qui prononce la séparation; une loi de Dieu qui fait, de tout ce merveilleux organisme de l'homme, un peu de poussière, qu'il mêle à l'immense masse de poussière qu'il fait rouler dans les espaces, sous le nom de globes terrestres; c'est une loi de Dieu aussi, qui doit faire cet autre miracle qu'on appelle la résurrection.

Mais est-il vrai que ce soit un miracle ou qu'il en faille un? Est-il vrai que cet organisme si puissamment uni à l'âme, si intimement confondu avec sa vie, devienne tout entier de la poussière, que rien n'en reste avec l'âme, et que ce qui faisait la vie de cette enveloppe terrestre, demeure à la terre avec l'enveloppe elle-même?

Cela ne doit pas se dire, car on l'ignore. La vie n'était-elle donc réellement que dans l'âme? Et s'il est une vie somatique, comment, elle aussi, tomberait-elle en poussière? — D'ailleurs, si nous demandons bien ce que c'est que la poussière, nous voyons que, d'un peu de poussière jetée par le vent ou par ma main au pied d'une plante et arrrosée par un nuage, la puissance de l'univers fait jaillir la vie et la fécondité. Et plus la poussière est vile et ignoble, fange et fumier, plus en jaillissent la fécondité et la vie. Mais alors, que, dans l'univers du Dieu de vie, on n'affecte pas de dédain pour la poussière du cadavre!

La mort, dans les vues sublimes de Platon, est une des formes de la vie. Or c'est une des plus grandes questions de la philosophie de savoir, si l'humanité serait bien complète encore, serait elle-même, dans cet état de séparation de tout corps où l'on imagine quelquefois que l'âme se trouve après la mort, ou bien si, dans cet état, elle ne serait qu'une sorte d'abstraction.

Le dernier paraît si évident, que cet état, qui de bonne foi ne se conçoit pas, pourrait fort bien n'être qu'une des hypothèses les plus vides et les plus fausses de la psychologie. En effet, elle pourrait être aussi fausse que cette autre, qu'un jour le monde physique doit disparaître tout entier et qu'il ne doit plus exister que le monde des intelligences.

L'origine et la fin des choses nous étant complètement voilées, le mode de la primitive réunion de

l'âme avec son organisme et le mode de leur séparation dernière sur la terre l'étant aussi, nous devons nous résigner absolument à ignorer le mode de naissance d'un organisme nouveau. L'enseignement évangélique appelle positivement ce grand fait la résurrection de la chair, et semble autoriser, par voie d'analogie, en appuyant sur la résurrection de Jésus-Christ, type de l'humanité, une sorte de glorification ou de transformation de l'organisme humain. C'est la doctrine de saint Paul : « Il est semé un corps corruptible ; il en ressuscitera un autre incorruptible. »

Que, du germe rendu à la terre, il sorte ou naisse une nouvelle organisation, cela se conçoit plus aisément qu'on ne concevrait le rétablissement de tout l'organisme ancien. Aussi ce dernier rétablissement n'est-il enseigné nulle part. Selon l'histoire, les disciples intimes du Fils de Dieu ressuscité ne l'ont pas reconnu à son organisme extérieur ; ils ne l'ont reconnu qu'à ses paroles.

On peut conclure de ce fait, considéré comme normal, que la personnalité qui subsiste ne gît nullement dans la forme extérieure, dans l'organisme. Il faut même ajouter que l'organisme de Jésus-Christ, vu par les disciples sans en être reconnu avant sa glorification ou son ascension, n'était encore que dans une condition provisoire, dans un état de transition.

On objecte contre toute la théorie de la reprise d'un corps, qu'elle est originaire de la Perse. Autant

veut dire que toute idée devient fausse par la seule raison qu'on la montre ancienne. Les vérités se révèlent d'abord partiellement et grandissent ensuite successivement, pour éclater enfin généralement. C'est ainsi qu'il plaît à la Providence de les faire connaître.

Mais notre existence future demande-t-elle un nouvel organisme ?

Nous ne concevons pas l'âme, cette spiritualité pure, sans organes pour la servir ; et si subtils, si célestes que nous concevions ses futurs organes, encore faut-il en admettre. Nous serons la même âme, sauf la transformation ; n'est-il pas à croire, par analogie, que nous serons le même corps, sauf aussi la transformation ?

III. — *Les modifications, le progrès et le bonheur à venir. Les premières demeures.*

Quelles sont les modifications que la vie à venir doit amener dans l'existence dès le début ; quelles sont ses modifications ultérieures et dernières ? En d'autres termes, quelles seront nos destinées futures, nos épreuves, nos progrès, nos conditions et nos demeures suprêmes ?

Plus, sur ces questions, la dogmatique est sobre, plus la spéculation est curieuse de soulever les voiles et ardente au travail. Et tant qu'elle est un peu autorisée par les textes, ou fortement guidée par la raison,

rien de plus légitime que ses inductions ou ses hypothèses.

D'entre les modifications du début, la première, c'est la modification si profonde que la mort apporte aux conditions antérieures de l'existence, de quelque famille d'êtres qu'il s'agisse.

La cessation des fonctions de l'organisme actuel est le premier des phénomènes qui annoncent une ère nouvelle, une autre vie. La décomposition des organes suit de près la cessation du mouvement, et si la nouvelle existence est liée encore à des sens, il est évident qu'un nouvel organisme, plus parfait, et cela d'une manière très-sensible, doit succéder au moule plus imparfait qui s'est brisé.

Toutes les doctrines spiritualistes sont d'accord sur ce point, que la crise physiologique qu'on appelle la mort, est pour l'être intellectuel et moral une délivrance d'une forme élémentaire, d'une sorte de prison, une naissance à une vie supérieure, en un mot une transition d'un ordre de choses provisoire à un ordre de choses définitif. Mais chacune des familles spirituelles ira-t-elle du premier changement à son état définitif, et la nôtre passera-t-elle de la terre à sa demeure dernière? Notre esprit sera-t-il, dès lors et à jamais, affranchi de tout vêtement imparfait et des entraves qui en résultent? Et comment, s'il y a organisme plus parfait, celui de l'avenir se liera-t-il au présent?

Ne possédant aucun fait, ni sur le mode de transition à l'état futur, ni sur la succession plus ou moins immédiate d'une existence à une autre, la raison est abandonnée à elle-même à cet égard. Mais elle n'en est que mieux renvoyée à ses inductions légitimes. Aussi ne s'en fait-elle pas faute.

Et, d'abord, toutes les pensées semblent d'accord sur ce point, que la distinction entre l'esprit et la matière, légitime en l'état actuel, mais plus apparente que réelle, et en aucun cas aussi profonde qu'elle le paraît, ne portant que sur la forme, n'existe pas à l'égard de l'Être des êtres dont l'éternité nous rapproche; qu'elle ne doit donc pas exister pour nous.

Mais le fini ne pouvant être le parfait, notre organisme futur, si supérieur qu'on l'admette, ne saurait être parfait. Le développement de l'âme pouvant être indéfini, rien ne porte à croire que son prochain organisme doive être le dernier, ni, qu'après l'avoir revêtu pour un temps et un lieu, elle ne puisse plus aller au-delà, et devenir, sous ce rapport aussi, plus semblable à son type suprême.

S'il y a des raisons pour croire que le second degré de notre mode d'existence sera le dernier, il n'en est pas d'absolues, et il n'en est aucune pour admettre qu'il soit de nature à ne recevoir aucun perfectionnement, aucune modification ultérieure. Toutefois, les époques de transformation d'une espèce entière doivent être rares, et quel qu'en fût le nombre, la dernière d'entre

elles doit laisser les êtres finis fort différents encore de l'infini.

Quant aux questions spéciales, à savoir quelle forme prendra d'abord le nouvel organisme de notre être, soit pour un temps, soit pour l'éternité, et sous quelles formes successives il passera ensuite, quelles œuvres l'âme y fera, et quelles métamorphoses morales elle y traversera encore, soit pour expier des erreurs et réparer des torts, en s'exerçant à des vertus nouvelles ou anciennes, soit pour aider aux desseins supérieurs de Dieu, après avoir concouru en ce monde à des desseins élémentaires, ces questions spéciales, la raison ne peut les trancher. Toutefois elle s'assure de ne pas s'égarer en se les résolvant d'après la grande loi du progrès et de la participation aux perfections divines, participation qui, devant être toujours plus parfaite, a pour condition forcée une marche toujours progressive. Elle doit par conséquent nous conduire, à travers une longue série de modifications éthiques, à la seule condition que, même la dernière de ces modifications ne sera qu'une participation aux perfections suprêmes, et non pas l'identification avec elles. L'immortalité réelle impliquera toujours la personnalité distincte, n'étant ni l'annihilation de l'idéalisme, ni l'absorption du panthéisme.

Déjà, dans notre sphère actuelle, les modifications morales et intellectuelles de notre être sont profondes. Dans des sphères plus étendues, plus saintes et plus

pures, toutes ces modifications seront nécessairement plus profondes encore, et, par conséquent, plus vives, plus électriques.

Dès lors, on le voit, le moment des modifications dernières ne peut pas être venu au début de la carrière future, pas plus que le moment des dernières réalisations : l'un et l'autre se reculant indéfiniment, nous aurons à progresser, comme à désirer et à espérer toujours, par cette double raison, que nous devons exister toujours et être toujours plus heureux.

Et d'abord l'objet d'une intuition directe, Dieu, sera celui d'une adoration vraie, de ce culte *en esprit et en vérité* que le Fils est venu inaugurer. La contemplation des mondes, source ici des plus hautes jouissances dans l'ordre scientifique, ne sera plus là un sujet de pure spéculation, un vain amusement; elle se présentera à tout sous un point de vue nouveau, celui des rapports de l'univers intellectuel, point de vue où la conception humaine est si étroite et si faible actuellement.

Autre progrès. Ici le passé est presque aussi voilé que l'avenir. Car, que savons-nous de la destinée jusqu'ici accomplie par l'humanité, de celle des intelligences célestes de tous les temps et de tous les globes? Il est là des mondes à explorer. Et, dès à présent, nous sommes appelés à ce progrès par nos aspirations les plus intimes. Nous portons aux générations qui se sont succédé sur notre globe un intérêt profond; à celles qui vivent sur les autres, un intérêt

de vive curiosité. Quels efforts et quels sacrifices ne ferions-nous pas, dès ces jours-ci, pour nous y rattacher, pour les connaître les unes comme les autres! Et sans cesse nos regards voudraient plonger dans les régions de l'univers qui renferme des êtres semblables à l'homme. Or nos aspirations comme nos découvertes, si élémentaires qu'elles soient, paraissent au moins les gages des révélations futures.

A chaque transformation nouvelle, de nouveaux progrès de science, d'affection et d'universalisme nous semblent assurés. Car, ce qui résulte évidemment de ce que nous voyons ici du gouvernement de Dieu, c'est que chaque chose y vient en son temps et que Dieu fait sans cesse à notre égard ce que son Fils a fait à l'égard de ses disciples : « J'aurais beaucoup de choses à vous dire encore, mais en ce moment vous n'êtes pas encore en état de les porter. »

Dans l'ordre spirituel, comme dans l'ordre matériel, tout ce qui est vie étant progrès continu, ce n'est ni au début dans le monde à venir, ni à telle autre époque, si avancée qu'on la conçoive, que notre condition future se trouvera fixée invariablement. La fin de la destinée actuelle est une époque diacritique relativement au passé, mais elpistique et télétique quant à l'avenir. Le début prochain, loin d'être une fin, est un autre commencement, et notre condition future peut être un immense progrès sur la présente sans être le bonheur absolu tout d'abord.

De l'hypothèse du bonheur absolu on a tiré très-faussement la conséquence, que les trépassés ne pourraient pas avoir de rapports avec les vivants, qu'ils seraient malheureux s'ils savaient combien les leurs ont à souffrir. Mais Dieu nous aime bien plus que ne nous aiment père et mère ; et si néanmoins nos souffrances n'empêchent pas son bonheur, par la raison qu'il en voit les causes, le but et la fin, les souffrances des nôtres, par une raison tout analogue, ne sauraient, un jour, nous troubler. D'ailleurs une des plus admirables paroles du Fils de Dieu nous a fait apprécier le véritable caractère des liens de famille.

La vie future nous unit à ceux à qui nous tenons par les liens de l'esprit, de quelque famille, de quelque nation ou de quelque race qu'ils soient. Toute union céleste a lieu sous la loi commune de notre union avec Dieu. C'est en ce principe d'amour que nous aimons. Aimant tout ce que Dieu aime, rien que ce qu'il aime, notre demeure sera là où sont nos affections les plus élevées. Or, comme ce sont les rapports avec Dieu qui sont la chose décisive, nous serons dans ses demeures.

Déjà nous avons dit que, partout, on est près de Dieu et que ce n'est pas notre demeure future qui pourra nous rapprocher de lui, qu'à la vérité nous nous sentirons plus en face de Dieu par suite de rapports plus intimes, mais qu'on ne peut être, topographiquement, ni plus près, ni plus loin de lui.

Nous ajouterons ici que, n'étant pas les plus élevées d'entre les intelligences, nos rapports avec Dieu ne seront, sous le point de vue de l'intimité, que ce que comporte notre nature, notre état intellectuel et moral. Mais, grâce à la grande loi du progrès incessant, notre condition intellectuelle et morale peut être, un jour et en fin de compte, d'une angélique perfection.

Non-seulement nous ne serons pas mis immédiatement en possession de la vérité absolue et en celle de la vertu et du bonheur suprême qui en sont les effets naturels, mais puisque notre être moral paraît assujetti aux lois qui se constatent dans la création entière, nous ne devons pas même admettre que jamais nous arrivions ni à une perfection absolue, ni par conséquent à un bonheur suprême.

Nous ne devons pas admettre davantage, après un moment donné, une éternelle immobilité, un *statu quo*, auquel tout, dans l'univers, donne un démenti éclatant.

Tout ce que la raison et la révélation nous permettent d'espérer, c'est une communion indéfiniment progressive et toujours plus intime avec Dieu. Un progrès encore doit être possible même dans cet état que la religion appelle figurément la vue de Dieu face à face. L'infini seul, Dieu seul, se conçoit dans un état de perfection qui exclut toute modification, tout progrès. Le fini n'en est jamais là ; il ne saurait devenir l'infini. Donc il ne sera jamais le parfait.

Mais la possibilité indéfinie du progrès n'implique-t-elle pas celle des retours et des rechutes, et le parfait bonheur se conçoit-il dans cette condition ?

Le parfait bonheur du fini est le bonheur le plus parfait qu'il comporte, c'est l'idéalité relative. Et c'est pour cela que notre condition ne saurait être le bonheur divin, la félicité absolue : elle sera seulement la félicité la plus haute à laquelle l'homme puisse arriver.

D'ordinaire, notre condition est indiquée par des termes tout symboliques, la paix du juste, le repos du bienheureux. Mais ce n'est pas l'absence d'agitations coupables, de tourments cuisants, d'inquiétudes, de regrets et de remords seulement, qu'on veut exprimer par ces signes; car tout cela ne constituerait qu'un bonheur négatif; ce sont au contraire des joies positives qu'on entend. Ce n'est pas la paix de l'immobilité dans les idées ou dans les sentiments; ce qui ne serait encore qu'une absence de maux et ne saurait être le tout; ce sont des jouissances réelles, des jouissances supérieures à celles dont nous sommes en possession ici, mais pour lesquelles les termes nous font défaut, parce que les notions claires nous manquent. Seulement la foi dit que l'émotion donnée par ces joies doit souvent éclater en véritables jubilations.

Nous les goûterons sans être ni la parfaite sainteté, ni la paix divine, ni la vérité absolue. Rien ne veut que Dieu nous fasse Dieu; mais rien ne veut non

plus qu'il se joue de nos vœux les plus sublimes!

Dans tous les systèmes, l'idéalité du bonheur des êtres finis et la garantie de son inaltérabilité, sont dans leur union avec Dieu; dans tous, le vrai bonheur ne commence qu'avec ce grand fait. Dans quelques-uns, il est absolu, mais c'est là où il est une abdication absolue de la personnalité, un retour complet, une absorption dans le sein de Dieu, et non pas une arrivée à la ressemblance de Dieu, au type de ses perfections. Ceux qui veulent l'infini pour le fini doivent aller jusque-là; et tous ceux qui professent des théories d'émanation, de communauté ou d'unité de substance, vont là inévitablement. En effet, si toute existence est émanée du sein de Dieu, toute existence doit y rentrer, et un panthéisme d'avenir répondre à un panthéisme primitif. Mais que signifierait ce grand drame de la vie, indéfiniment varié et multiplié, si avant et après tout, il ne devait y avoir que Dieu, contenant, émettant et réabsorbant tout en lui-même? De combien est préférable la théorie qui maintient, en face de Dieu, la multitude des êtres dont la destinée, toujours ascendante, s'associe sans cesse plus étroitement à son infinie grandeur, sans jamais arriver à l'absorption en Dieu, qui n'est pas le dernier degré de l'union avec Dieu, qui est la mort finale.

Celle-ci n'ayant jamais lieu, l'homme a toujours des perspectives de progrès : il est fait pour un développement indéfini, comme il est fait pour un temps in-

défini. Jamais il n'y aura rien d'absolu, de fini dans la destinée de l'homme indéfiniment perfectible de progrès et susceptible de bonheur. Le jour où il y aurait en nous de l'absolu, ou nous serions confondus dans l'absolu, ou nous aurions cessé d'être. Même en théorie, c'est une folie de prétendre, comme Phaéton, s'asseoir dans le char de Dieu.

En général, toutes les limites peuvent être reculées, mais toutes ne peuvent disparaître. En fait de difficultés, s'il n'y a pas renversement de tous les obstacles, ce qui nous rendrait tout puissants, du moins il y aura des facilités et des forces d'un ordre supérieur. Cet état, loin de nous assigner l'immobilité, c'est-à-dire une sorte de pétrification où l'âme ne saurait tomber (car la paix n'est ni le sommeil ni la mort), appellera toute la future condition morale et intellectuelle à une activité d'autant plus intense que la vie organique sera moins considérable, que le spiritualisme l'emportera davantage. Il y aura donc évidemment plus de vie spirituelle, plus de sentiments, plus d'idées, plus de grandeur dans celles-ci, plus de jouissances dans ceux-là. Toutes les limites de nos facultés ne disparaîtront pas dans cette existence plus haute ; mais toutes seront reculées progressivement, comme elles le sont dans la condition actuelle.

Rien ne doit maintenir ces limites posées ici à notre intelligence. Et la plus sensible de ces limites, celle de l'espace, doit nécessairement cesser, quand

s'évanouit celle du temps, qui en est inséparable.

S'il y a moins de limites de pensée, il y a moins de limites de langage. Notre idiome sera-t-il l'échange ou le mode de communication que nous concevons sous le nom de langage des anges? On a voulu préciser celui-ci. On a dit : « Bien que les anges aient une forme humaine, leur nature est spirituelle, de même que l'atmosphère qui les entoure. Leur langage est donc spirituel. Il n'y a qu'une langue dans le ciel; on la sait dès qu'on y est admis, parce que c'est celle de l'affection et de la pensée qui manifeste l'affection. L'affection fournit le son, et la pensée l'articule. L'amour est l'affection dominante chez les anges : aux inflexions de la voix, ils distinguent quel en est le degré. L'amour, qui est la base de leur langue, en fait assez supposer la douceur, l'élégance, l'harmonie... Une parole des anges exprime plus de pensées que mille paroles sorties de la bouche des hommes. Une de leurs idées embrasse également un sens infiniment étendu. »

Moins on voudra préciser de cette façon, plus on aura de facilité à s'élever au vrai.

IV. — *Le classement suprême et les dernières demeures.*

Le grand défaut des espérances d'avenir, c'est celui de toutes nos espérances, c'est d'admettre l'impossible,

de franchir les degrés, les états préparatoires et les transformations successives.

De ces transformations morales, il en est une qui est indiquée très-spécialement dans les textes religieux comme devant coïncider avec la transformation du monde matériel, avec la création de nouveaux cieux et d'une terre nouvelle. Le monde transformé doit servir de demeure aux nouvelles générations, à l'humanité regénérée et sanctifiée, et sans doute aussi à d'autres familles du monde spirituel appelées également à une existence plus élevée, et transportées dans d'autres demeures. Or la métamorphose doit coïncider précisément avec ce grand acte de classement qu'on appelle le jugement dernier. Cela n'est pas seulement enseigné dans les codes chrétiens ; cela se trouve ailleurs, dans les traditions de l'antiquité la plus religieuse. Et ce qui est établi par tous ces enseignements plus ou moins symboliques, c'est que ce classement se lie à l'ordre présent des choses à ce point, que celui-ci reçoit tout son jour de celui-là, qui en est à la fois le complément nécessaire et la solution providentielle. Car, sans les rapports que Dieu nous réserve dans la vie à venir, ses rapports actuels avec nous demeureraient une énigme désolante pour la raison, et ils sont tels que tout demande un classement définitif, une équation faite dans le sens de ce que le christianisme appelle en style symbolique le jugement dernier. En effet, les grands systèmes de

l'Orient religieux parlent tous de cette solution, sous une dénomination ou une autre, preuve nouvelle de ces *impatiences*, de ces anticipations de la raison, dont tant d'autres témoignages ont déjà frappé notre attention. Car, tous les systèmes admettent un jugement, un juge suprême, des récompenses, des peines, des compensations, un monde meilleur, une terre et des cieux renouvelés, en d'autres termes ce dogme, qu'aux illusions et aux espérances succèdent des réalités; aux transitions, des perpétuités; aux épreuves, des triomphes.

On a dit, à titre d'objection, que dans ce cas tout ce qui aurait été décidé sur le sort des esprits, dans l'immense intervalle de leur départ de la terre ou d'un autre point jusqu'au jugement dernier, serait à considérer comme provisoire; que la condition de tous serait à vérifier de rechef, non-seulement selon les œuvres accomplies pendant leur existence terrestre, mais encore selon les changements moraux qui auraient eu lieu en eux durant cet intervalle. Or ceux-ci, dans ce laps de temps, doivent être considérables, une intelligence morale et libre étant libre et morale partout. Mais cela est si évident, qu'au lieu d'être une objection, c'est un simple lieu commun.

En effet, l'être moral et libre, en quelque moment qu'on le prenne, est un avec ses œuvres, ses sentiments, ses idées; partout et toujours sa responsabilité est en raison de ses facultés et de sa liberté.

Dans plusieurs systèmes, cela est vrai, un compte spécial ne lui est demandé qu'au moment de son entrée dans la vie nouvelle, et chacun sait avec quelle solennité cet examen est figuré dans les monuments de la théologie égyptienne. Mais aucun des grands systèmes n'exclut l'idée d'un classement général, tous l'impliquent, et la théologie chrétienne l'enseigne dans le symbolisme le plus magnifique et le plus explicite. Rien n'est plus motivé, soit dans l'économie biblique, soit dans les degrés successifs de la vie éthique qu'elle a pour mission de développer. Dans le monde éthique, du moins dans l'espèce humaine, il est peu d'individus qui soient en une situation définitive à l'époque de leur mort. Il en est peu qui se connaissent bien eux-mêmes, peu qui ne se trompent d'une manière sensible sur leur compte. Et les plus avancés, les plus savants, les plus saints, sont précisément ceux qui s'affligent le plus du peu de chemin qu'ils ont parcouru, de la longueur de la route qui les sépare encore de l'idéal cher et sacré qu'ils brûlent de réaliser.

Or, si l'état normal n'est pas atteint, même pour les plus avancés, n'est-il pas évident que leur destinée dernière n'est pas arrivée, qu'elle ne saurait être tranchée immédiatement d'une manière définitive?

Cela est certain, et cela est clairement enseigné par un dogme chrétien dont le criticisme négatif est d'ordinaire très-embarrassé, et dont il aimerait à faire

une simple locution symbolique, mais qui est à la fois un enseignement positif et nécessaire comme complément. En effet, dans la théologie chrétienne, c'est par le Fils de Dieu, le Logos, la loi et la pensée de Dieu, ordonnatrice ou législatrice de l'univers, que s'est faite la création du monde physique, et la rédemption du monde moral. C'est par lui aussi que se fera l'appréciation ou la classification de celui-ci. Le Fils de Dieu donne lui-même sur le fait, le temps et les circonstances, les indications que comporte la faiblesse de ses disciples, trop enclins à confondre dans leur mémoire le jugement du monde avec celui de la ville de Jérusalem. (V. *Saint Matthieu XXIV.*)

Mais quel est le vrai sens de ses paroles?

Insurmontables seraient les difficultés que nous offrirait ce texte, si l'on prenait à la lettre les données exprimées par le Fils de Dieu en style symbolique. Et les images mêmes dont il se sert, montrent qu'il faut en faire abstraction pour ne s'attacher qu'aux idées. Toutefois, ses images expriment ses idées. Le berger rangeant son troupeau, les béliers à gauche, les brebis à droite; le roi assis sur son trône et assignant aux justes les places d'honneur; le son des trompettes indiquant le grand jour; le Juge descendant sur les nuages des cieux, entouré des armées célestes : ces images sont la répresentation du fait, elles ne sont pas ce fait même. La grande catastrophe, la transformation complète de l'univers physique, l'appréciation

ou l'acte définitif de justice divine pour l'univers moral, la révélation complète de la puissance du Fils de Dieu, comme juge : tels paraissent être les faits généraux, les faits purs, les dogmes incontestables.

On a objecté qu'il ne s'agit, *dans ce tableau*, que d'un effet moral à produire ; que c'est un discours de piété et non pas une prophétie; que le cours du monde sera toujours ce qu'il a toujours été (2 *Pierre* III, 4-10) ; que l'histoire du monde est le seul jugement du monde.

Mais on ne saurait affirmer sérieusement ni que le monde physique doive subsister tel qu'il est, ni que le monde moral doive rester à jamais un mystérieux mélange de bien et de mal, ni que Jésus-Christ n'ait voulu faire qu'un *tableau*, qu'une exhortation pathétique, ni que les jugements de l'histoire ne soient pas les actes précurseurs d'un jugement dernier.

Le jugement dernier est-il définitif, un classement après lequel nul autre n'aura lieu et après lequel nul esprit ne pourra plus dévier ?

L'impossibilité de dévier impliquerait ou la privation de toute liberté ou l'identification absolue avec le bien? Ni l'un ni l'autre ne se peut concevoir.

Le jugement dernier est-il un classement universel ? Appellera-t-il non-seulement la famille humaine, mais le monde spirituel tout entier, y compris les âmes qui sont entrées dans l'éternité depuis les temps les plus reculés ? Ou bien est-ce le classement spécial des es-

prits terrestres au moment où le globe cessera d'être ce qu'il est actuellement et livrera ses habitants à des demeures plus pures ?

Est-ce un classement plus partiel encore, limité à ceux qui seront trouvés vivants en ce monde au moment de la dernière transformation du globe ?

Nul ne saurait prétendre à résoudre péremptoirement ces questions. Mais aussi la solution péremptoire de ces questions n'est que la chose secondaire et très-ultérieure. La chose essentielle et actuelle, c'est ce qui est exigé par la grande téléologie, par la marche morale, par la cause finale du monde : l'acte de justice universelle, l'application à tous hommes du type qui leur est donné, du type visible, du Fils de Dieu, qui est le juge des œuvres, par la raison qu'il est le dépositaire de la loi et de l'ordre moral du monde spirituel.

C'est une indication à remarquer dans la théologie chrétienne que la stature du Christ doit être parfaite dans l'âme du fidèle admis au royaume de Dieu : elle fait connaître la mesure applicable à tous.

On objecte que, dans ce cas, le jugement dernier n'est applicable lui-même qu'à ceux qui ont pu connaître ce type. Et à cette objection on en rattache une multitude d'autres, qui toutes se résument dans ceci : restriction de l'acte de classement aux seuls chrétiens, faible minorité de la population terrestre.

S'il s'agissait d'un jugement humain ou d'une comparaison personnelle, d'une mise en présence de tout

homme et de tout être spirituel devant son juge divin, l'objection serait sérieuse. Mais ce dont il s'agit, c'est une comparaison éthique, c'est un rapprochement intellectuel entre une moralité individuelle et l'idéal divin de toute moralité tel qu'il s'est révélé dans Jésus-Christ.

Or, l'application de cette idéalité est non-seulement très-possible, mais la seule possible. Car quelle autre que la plus haute voudrait-on qui fût appliquée?

Il n'en faut ni deux ni plusieurs.

Comment et quand sera-t-elle appliquée?

Ni le mode, ni l'époque n'en sont déterminés dans les textes, par la raison qu'ils ne sont pas déterminables en langage humain. Origène dit avec raison que ce jugement n'a pas besoin d'un temps déterminé, ni d'un temps à remarquer ; qu'il n'aura, comme la résurrection, pas plus de durée qu'un coup d'œil.

C'est là ce qu'on a dit de plus philosophique sur ce sujet parmi les hommes.

Le Fils de Dieu déclare que, ni les anges ni le Juge lui-même n'en connaissent le jour et l'heure, dont la connaissance est réservée à son Père céleste seul.

Les illusions et les ambitions humaines n'ont pas tenu compte de cette déclaration. Elles ont dit : Le Seigneur lui-même a recommandé aux siens de faire attention aux signes du temps. Fort de ce raisonnement, on a calculé bien des fois, et dès les premiers siècles, sinon le jour du jugement, du moins celui

de la catastrophe qui doit l'amener, la fin du monde.

Loin d'être choqué de ces théories, on doit reconnaître la simplicité et la pureté où cette espérance s'est maintenue dans l'ère apostolique, sans ombre d'exaltation, sans aucune analogie avec le fanatisme millénaire d'autres siècles. Le calme dévoué et la sainte régularité avec lesquels cette espérance, soutien nécessaire d'un temps d'épreuves, s'est transformée pour ne plus reparaître, si ce n'est à des époques extraordinaires et en quelques rêves excentriques, en quelques intelligences exaltées—ce calme et cette régularité sont l'effet d'une des plus admirables dispensations de la Providence. Car c'est la Providence elle-même qui a voulu que la question du jour dernier demeurât voilée comme celle des lieux derniers qui recevront les diverses familles des esprits jugés.

Dans toutes les théories la question des demeures dernières a toujours marché de front avec celle du jugement dernier.

Notre première demeure à venir sera-t-elle la dernière? Sera-ce celle de Dieu? nous rapprochera-t-elle de lui au point que nous partagerons la sienne?

Dieu étant également présent en tout et partout, il ne peut se rapprocher de rien, et nul ne peut se rapprocher de lui, comme nul ne peut s'en éloigner, c'est-à-dire topographiquement. Aucun changement d'organisme ne peut amener un changement sous ce rapport, nous l'avons dit.

Mais, notre transformation devant produire un progrès très-grand dans nos facultés et nos perceptions, elle changera profondément le sentiment de la présence de Dieu. En déchirant une partie des voiles, en les rendant tous plus transparents, elle nous rapprochera de lui en ce sens ; mais ce n'est pas à un changement de demeure que tient ce degré de communication plus intime et d'union plus parfaite.

Un premier changement de demeure pour les esprits terrestres paraît démontré, d'abord, par l'opinion générale, par la doctrine de toutes les religions, puis, par le fait, que l'habitation de ce globe, sous sa forme actuelle, n'est compatible qu'avec leur organisme actuel. Mais quelle que soit la résidence de chaque famille et de chaque classe d'êtres, partout nous serons en face de Dieu ; et partout, que nous soyons citoyens de l'univers ou habitants exclusifs d'une de ses parties, nous pourrons jouir de ce sentiment complet de sa présence qui égale la perception sensible, la vue face à face, selon l'expression symbolique.

Si nous devons être attachés encore à un lieu spécial, à un globe, la terre au besoin nous servirait elle-même de résidence glorifiée, puisqu'elle doit être transformée pour répondre, renouvelée, à des cieux nouveaux.

Toute la question de notre demeure future est dominée par cette loi, que l'être intellectuel et moral, fait à l'image de Dieu et issu de Dieu, est son fils dans

l'univers tout entier, n'y est enchaîné d'une manière absolue nulle part, y étant appelé partout, pour que son œuvre s'accomplisse entièrement.

Mais ici s'élève ce qu'on appelle la question de cœur.

La pensée régulatrice de notre destinée, sans faire diversion à l'achèvement de notre tâche, n'appelle-t-elle pas de préférence l'esprit détaché de sa première demeure là où se retrouvent les objets de son affection naturelle? Ou bien lui en fait-elle trouver sans cesse d'autres, de plus dignes et de plus parfaits, de plus conformes à son état et de plus favorables à son développement?

Les affections établies au nom des lois divines sont sacrées et perpétuelles comme ces lois. Point de doute qu'en son temps, en temps opportun, nous ne retrouvions ceux qui sont les nôtres selon l'esprit. Les nôtres entendus d'après ce principe : « Qui est ma mère et qui sont mes frères? Quiconque fera la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère. » (*Matth.* XII, 48, 50.)

Cela répond aux questions si souvent mal agitées à savoir quand, comment, pour quel temps et avec quelles affections, nous reverrons les nôtres, ou comme nous disons, *ceux qui nous sont chers*.

Il n'est pas, à ce sujet, de réponses autres que celles qui jaillissent de la nature des choses. Elle veut, quant au temps, que ce soit le jour où l'harmonie des âmes sera complète à ce point que, dans cette com-

munauté le bonheur et la paix soient possibles. Or, cette communauté n'est possible que dans des conditions d'analogie, dans des accords de pureté et de sainteté tels qu'il n'y ait pas, entre les uns et les autres, ce que la grande parabole de Lazare appelle un abîme. A cet égard, la faiblesse humaine pourrait s'alarmer pour les objets de ses affections et s'affliger, soit de la lenteur des autres, soit de la sienne propre.

On a souvent dit avec un grand air que, si ceux que nous aimons nous manquaient au séjour des bienheureux, la douleur que nous en ressentirions empêcherait notre félicité d'être parfaite; il faudra donc qu'ils soient avec nous. Mais, nous l'avons dit tout-à-l'heure, la parfaite félicité n'est le partage que de la parfaite sainteté, et celle-ci est au-dessus des affections terrestres. Or s'ils n'aiment pas notre compagnie ou que nous ne fussions pas dignes de la leur, comment la réunion serait-elle possible ?

On a cru trancher la difficulté en disant que nous ignorerons la destinée des nôtres qui ne seraient pas aussi heureux que nous, l'inégalité devant nous peser péniblement. Mais encore une fois, défions-nous de tout argument assis sur notre bonheur absolu. Car nos inclinations ou nos convenances ne domineront pas plus la justice divine ou la loi morale dans l'autre monde que dans celui-ci.

Moins nous conserverons dans nos idées les limites de la condition terrestre, qui est essentiellement

locale, plus nous serons dans le vrai. Ainsi les limites de l'espace ôtées, tous les esprits seront habitants de l'univers entier et nul ne sera plus attaché à aucune sphère. Mais y aura-t-il ubiquité pour chacun et promiscuité pour tous? Nulle doctrine ne va jusque-là, nul texte sacré de l'antiquité judaïque, ni du christianisme.

Les textes bibliques, qui classent la totalité des êtres moraux en deux grandes catégories, ont deux séries ou deux ordres de désignations pour ceux qui les habitent. Quand ils considèrent Dieu comme un monarque absolu, à l'instar de ceux de l'Orient, ils appellent les uns les élus, les autres les réprouvés. Quand ils considèrent Dieu comme juge, ils appellent les uns les justes ou les justifiés par la grâce, les autres les condamnés. Quand ils considèrent Dieu comme un maître dont les serviteurs ont perdu leurs droits par l'abus qu'ils ont fait de leur liberté, et qui les a fait racheter en livrant son propre fils à la mort, qu'ils avaient méritée, ils appellent les uns les rachetés, les autres les esclaves du péché. Enfin, quand ils considèrent Dieu comme chef du royaume des cieux ou des lumières, ils appellent, les uns, les enfants de la lumière, les enfants de Dieu et les héritiers du ciel, les autres, les enfants des ténèbres, les fils de Satan ou les habitants des enfers.

Et, pour ces deux immenses catégories, qui embrassent la totalité des esprits, ils n'ont naturellement en

dernière analyse que deux espaces correspondant à ce classement éthique, appelés le Paradis et l'Enfer, sauf la nuance entre les deux, ou le lieu de transition dont nous allons parler.

Il y a des systèmes qui n'ont pas même l'air de connaître un moyen terme, ni plusieurs catégories d'immortels. Et cela est tout simple aussi. Jésus-Christ l'a dit : « Qui n'est pas pour moi est contre moi. »

Cela est-il trop simple? Dans les systèmes les plus riches de l'antiquité orientale, il n'y a pas un plus grand nombre de désignations pour les demeures futures ou pour les catégories d'habitants appelés à les peupler. Mais une division générale n'exclut pas les nuances; et un fait allégué dans les textes apostoliques parle ouvertement en faveur d'un lieu d'épreuves ou de transition.

Ce fait, la descente dans le Hadès, appartient à la mission terrestre du Fils de Dieu, et n'est que légèrement indiqué, parce qu'il est étranger à son œuvre terrestre. Mais qu'il soit pris dans le sens historique ou dans le sens symbolique, la conséquence en est la même : il prouve que, dès les temps primitifs, l'opinion chrétienne admettait l'existence d'un lieu intermédiaire.

Pour ne pas choquer ceux qui trouveraient étrange que le Fils de Dieu fût descendu aux enfers, on a proposé de traduire les mots, *descendu aux enfers*, qui entrent dans la profession de foi du chrétien, par ces

autres : *descendu auprès des morts*. Mais si les morts sont en un lieu, on peut fort bien le désigner par le nom d'Enfers. C'est en ce sens que les *loci inferiores* étaient entendus chez les anciens. Or, on peut parfaitement admettre ces deux choses : d'abord, que le Fils de Dieu ait visité un ordre d'esprits réunis dans une région spéciale, esprits n'appartenant à aucune des deux classes rigoureusement désignées par les termes d'élus ou de réprouvés ; puis, que le mot d'enfers se soit pris dans le cours des siècles en un sens exclusif qui ne répond plus à celui des *loci inferiores*.

Le fait de la divine visitation ayant eu lieu immédiatement après la mort de Jésus-Christ, antérieurement au jour du classement ou du jugement du monde moral, il est évident qu'il faut éloigner de cette région, de ce ᾅδης visité par le Fils de Dieu, toute idée d'un lieu définitif de peines et de supplices.

Faut-il ajouter que, dans ce sens, le fait est très-acceptable ; qu'il est même très-convenable ; que le Fils de Dieu a fait là, dans le sein de l'humanité ultra-terrestre, ce qu'il avait fait dans le sein de l'humanité terrestre à laquelle avaient appartenu ceux qu'il est allé visiter, et qu'il s'y est adressé à ceux qui étaient disposés à l'entendre, comme il avait fait sur la terre?

Non, car il n'y a pas d'hypothèse possible en cette matière ; il n'y a qu'à prendre le texte apostolique dans sa concision, ou bien qu'à y renoncer.

On voudrait savoir s'il s'est adressé aux démons pour

les gagner? Mais quand il les apostropha sur la terre, fut-ce pour les convertir? Il est dit, en langage figuré, mais en un sens positif, que le Fils de Dieu est venu pour renverser l'empire de Satan, et que c'était là sa mission. Fort de cela, on demande comment il l'aurait renversé, s'il avait évité de lutter contre les démons, de les éclairer ou de faire luire devant leur âme sa lumière divine et son amour céleste.

Mais, évidemment, ce n'est pas par les démons eux-mêmes qu'il est venu renverser leur empire.

Il est une hypothèse qui s'arrête à moitié chemin, qui veut que le Fils de Dieu n'ait apparu aux enfers que pour y annoncer sa victoire et que sa mission y ait été un chant de triomphe et non pas un Évangile.

Mais on se figure difficilement le Fils de Dieu annonçant aux intelligences déchues, qu'il vient de triompher près des intelligences terrestres, puis s'arrêtant et disparaissant après cette proclamation de héraut.

Quelque faibles que soient d'ailleurs toutes ces hypothèses sur l'œuvre spéciale du Fils de Dieu au Hadès, l'existence, au moins temporaire, de ces demeures provisoires n'est pas contestable, et l'extension de sa mission sur tous ceux qui ont habité la terre ainsi qu'à tous ceux qui ont exercé une action sur eux, même funeste, est au contraire une conception très-haute.

Dans tous les cas, quand même il n'y aurait en dé-

finitive que deux catégories d'êtres moraux, les bons et les mauvais, rien ne semble exclure les degrés et les nuances dans l'une et l'autre. La religion chrétienne en indique plusieurs pour les anges; et, si sobre qu'elle soit de ces théories sur l'avenir, qui ne doivent pas trop peser sur le présent, elle admet cependant une variété de demeures. Elle parle du troisième ciel, du septième ciel. Elle parle du plus petit et du plus grand dans le royaume des cieux. Et la preuve que ce ne sont pas là des images, mais des idées, c'est que ces termes répondent à des idées spéciales. Par exemple les termes, le plus petit dans le royaume des cieux, répondent à l'idée rendue par ces autres, celui qui aura mis de côté un des moindres de ses commandements. La parabole sur la diversité des talents et celle des récompenses a le même sens. Un grand nombre d'autres textes viennent à l'appui de ce point de vue sur la pluralité des conditions et des demeures futures, demeures et conditions qui doivent être en rapport avec les situations morales, les épreuves à passer, les progrès à faire. En effet, le Fils de Dieu dit d'une manière très-précise : « Il est beaucoup de demeures dans la maison de mon père; » mots qui doivent se prendre dans le sens le plus complet, celui d'universalité des demeures affectées à la totalité des familles spirituelles, qui sont toutes à Dieu.

Cette variété de demeures, infinie sans doute, vient

résoudre elle-même la question de savoir, si les premières demeures de la vie future seront aussi les dernières, les demeures définitives et suprêmes.

Les dernières demeures et les félicités suprêmes sont nécessairement réservées au dernier degré de perfection auquelle il est possible à chaque espèce et à chaque individualité d'atteindre. Si cela est, l'entrée dans ce que nous voulons appeler la demeure suprême, la sphère de la sainteté, ne doit pas être la suite immédiate de la mort ni du jugement de chacun, et il est rationnel d'admettre une longue série de nuances, puisqu'il s'agit d'une longue série de progrès ou de modifications. Indéfinies, ces modifications, non-seulement ne pourront jamais cesser, puisque leur cessation serait la mort, mais, toujours plus vives, elles seront toujours plus profondes, et nous élèveront toujours davantage vers Dieu, l'idéalité de nos idéalités, la volonté de nos volontés, notre étude, notre amour, notre espérance dernière, celle qui ne peut pas ne pas se réaliser, puisqu'elle a pour objet la réalité des réalités.

Peut-on admettre une palingénésie complète et universelle? Peut-on proclamer le principe, que ce qui a été à Dieu en son origine — et c'est tout embrasser — ne peut pas être perdu pour Dieu à tout jamais, à quelque degré d'altération qu'il soit tombé?

La théorie contraire, c'est-à-dire la décadence et la dégénération arrivées à un degré qui implique

l'impossibilité d'un retour et qui justifie l'éternité des peines, est-elle enseignée dans les textes sacrés?

On a cité pour la négative un texte absolu. « C'est la volonté de mon père, qui m'a envoyé, que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés, mais que je les ressuscite au dernier jour. (*Jean* 39-47.)

Cette parole est circonscrite par elle-même : *Aucun de ceux qu'il m'a donnés;* elle ne regarde donc que ceux qui ont été donnés au Fils de Dieu. De tous ceux qui lui ont été donnés, il n'y aura aucun de perdu. Il le déclare à tous : « Je n'en perdrai aucun. Je les ressusciterai tous. » (*Luc* XIX, 10.)

Pour résoudre la question, il ne s'agit donc plus que de savoir si tous lui ont été donnés. Or, à cet égard, il ne paraît pas y avoir de doute : la création tout entière, sans exception, n'est-elle pas destinée à être glorifiée par celui qui est dans le monde, non pas seulement la manifestation de la gloire de Dieu, mais la manifestation de la nature de Dieu?

De lui et par lui et pour lui sont toutes choses. (*Rom.* XI, 36.)

Dans la plénitude des temps, il réunira toutes choses en Christ. (*Éph.* I, 10-12.)

Il a plu au Père que toute plénitude habitât en lui et de réconcilier par lui toutes choses avec soi. (*Coloss.* I, 16-19.)

Cela paraît ne point laisser de doute. Aussi les

anciens docteurs, tels que Clément d'Alexandrie et Origène, qui maintiennent la liberté jusque dans l'enfer, la liberté ne pouvant jamais faire défaut à un être moral, admettent-ils même l'amendement ou la repentance de Satan.

C'est l'hypothèse de l'anéantissement complet du mal, du rétablissement absolu dans le concert du bien et du beau de tout ce qui a failli; en un mot, la théorie de la palingénésie universelle.

Cette théorie se fonde sur les textes sacrés que nous venons de citer et auxquels s'en ajoutent d'autres. (*Act.* III, 21; *Apoc.* XXI, 1-6; 1 *Cor.* XV, 24, 25.) Elle est fondée aussi sur un argument de haute spéculation.

Si le mal n'est pas venu de Dieu dans sa création comme un agent à jamais nécessaire pour l'accomplissement de ses desseins et par conséquent voulu de lui; s'il y est entré comme un abus de liberté et un agent contraire à ses vues, il ne saurait s'y maintenir à perpétuité, et la fin de son règne est marquée, à quelque distance que ce soit de son origine. Dieu seul peut régner à jamais dans la création de Dieu.

Cette théorie, qui est devenue chère à l'humanité et que toutes les espérances du cœur semblent inspirer à toutes les conceptions de la raison, n'est pas affectionnée seulement par le rationalisme, elle l'est surtout par le mysticisme qui se complaît dans les intuitions panthéistes.

Elle est combattue, elle est frappée de condamnations sévères par un dogme religieux, celui de l'éternité des peines, professée avec une égale précision par les deux communions chrétiennes qui insistent le plus, l'une sur le principe d'autorité, l'autre sur le principe de liberté : *De inferno nulla redemptio*[1].

Or ce dogme est fondé non-seulement sur les textes les plus positifs (*Matth*. XII, 32; XXV, 46; XXVI, 24; *Apoc*. XIV, 11; XX, 10; XXI, 8, 27), mais encore sur les considérations éthiques les plus graves.

Et l'on aurait beau dire que c'est là essentiellement une question spéciale, une question de dogme et d'exégèse sacrée, dont la philosophie religieuse peut faire abstraction : la raison ne peut pas faire abstraction du problème que le mal jette dans le gouvernement de Dieu, dans la vie de l'homme, dans l'avenir du monde spirituel.

On aurait beau dire aussi qu'il n'est pas donné à l'intelligence humaine de sonder ce mystère et qu'il faut renoncer au stérile plaisir de le débattre.

D'abord, il n'y pas de débat stérile ni de plaisir stérile.

Puis, il n'est pas de plus grande question dans la métaphysique que celle du gouvernement et de la destinée finale des esprits faits à l'image de Dieu.

Enfin, il n'est pas de question plus séduisante pour

[1] J. Regnaud, *Ciel et Terre*. — H. Martin, *la Vie future*.

la philosophie religieuse que celle qui offre une conciliation aussi difficile, d'une part, entre deux ordres de textes religieux, et d'autre part entre un dogme de haute théologie et une thèse favorite de haute philosophie.

Cette question restera donc à l'étude tant qu'il y aura des questions et des études.

FIN DU TOME SECOND.

TABLE DES MATIÈRES.

PNEUMATOLOGIE OU SCIENCE DU MONDE SPIRITUEL.

CHAPITRE I.

L'existence du monde spirituel. Ses espèces.

Pages.

1. — La pneumatologie et la psychologie spéculative. — Définitions. — Coup d'œil historique. . 1
2. — L'existence du monde spirituel 9
3. — La variété et les espèces du monde spirituel. Les familles, les classes, les nombres, les organismes. L'espèce humaine. 16

CHAPITRE II.

Les phénomènes et les forces.

1. — Les phénomènes du monde spirituel comparés à ceux du monde matériel 27
2. — Les phénomènes et les forces dans l'espèce humaine. La sensation, les sentiments. Les instincts, les passions 31

3. — Les phénomènes et les forces de la pensé ou de l'intelligence : perception, conception, raisonnement, intuition, contemplation, extase, clairvoyance, etc. 41
4. — Les phénomènes et les facultés de la volonté. . 65
5. — L'unité des phénomènes et des facultés. . . 69
6. — Inductions sur le reste du monde intellectuel. L'unité dans la variété. La force centrale. . 77

CHAPITRE III.

La nature et les attributs essentiels des êtres spirituels.

1. — La difficulté du problème. 85
2. — Les attributs essentiels de l'âme. 86
3. — La nature de l'âme. 92
4. — Le matérialisme, le spiritualisme, le syncrétisme 109
5. — L'homme ou la personnalité humaine. Le corps et l'âme. Leur union 119
6. — De la nature et des attributs des autres intelligences. 132

CHAPITRE IV.

Les rapports du monde spirituel.

1. — Les rapports d'ensemble du monde spirituel. . 139
2. — Les rapports de l'esprit humain avec des êtres inférieurs 148
3. — Ses rapports avec ses égaux 151
4. — Ses rapports avec des esprits supérieurs . . . 152
5. — Ses rapports avec l'intelligence suprême . . . 156

CHAPITRE V.

De l'origine et du but de la création spirituelle.

1. — L'origine du monde spirituel. 167
2. — L'époque de la création 168
3. — Le mode de la création 176
4. — La création indirecte ou la délégation de la puissance créatrice 181
5. — Le but de la création spirituelle. 189
6. — La conservation. Les imperfections et le mal. . 204
7. — L'altération primordiale. La démonologie. . . 214

CHAPITRE VI.

Le gouvernement de Dieu en rapport avec les destinées, les forces et les lois du monde spirituel. Règne de Dieu. Théocratie et théophanie.

1. — Les destinées du monde spirituel 239
2. — Des lois du monde spirituel dans leurs rapports avec les forces particulières et avec la force centrale 248
3. — La part de l'intelligence absolue et la part des intelligences finies dans la conduite de leur destinée 258
4. — Le règne personnel de Dieu. — Théocratie. — Théophanie 267

CHAPITRE VII.

Théogonie. Le règne de Dieu installé par le Fils de Dieu. Christologie.

1. — Les théogonies 283

2. — L'incarnation chrétienne 294
3. — Le système historique 299
4. — Le système mythique 317
5. — L'œuvre du Fils de Dieu 339
6. — La part qui, dans la conduite du monde spirituel, est faite à d'autres puissances. 346

CHAPITRE VIII.

L'esprit de Dieu et son œuvre. — La théopneustie.

1. — La révélation interne 357
2. — La révélation externe. L'inspiration 365
3. — La sanctification ou la régénération dans l'ordre spirituel. 390

CHAPITRE IX.

La perpétuité du monde spirituel et ses destinées suprêmes. — Eschatologie.

1. — La perpétuité du monde spirituel et l'immortalité. 399
2. — L'état futur. La personnalité et l'organisme. . 427
3. — Les modifications, le progrès et le bonheur à venir. Les premières demeures 435
4. — Le classement suprême et les dernières demeures. 446

FIN DE LA TABLE DU TOME SECOND.

Abbeville. — Imp. Jeunet, rue Saint-Gilles, 106.

ERRATA.

T. I, p. 298. — L'alternative du jour, etc., mettez : *des saisons.*
p. 302. — Son évolution autour du soleil, mettez : *de son axe.*

